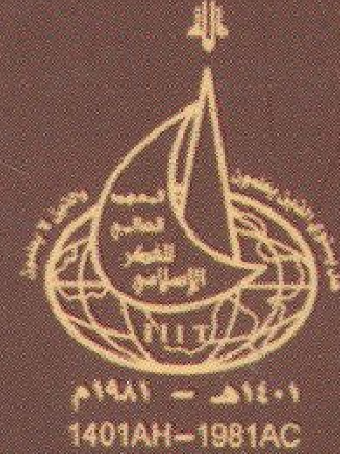
معالم المنهج الإسلامي


أ. د. محمد عمارة


دار السلام

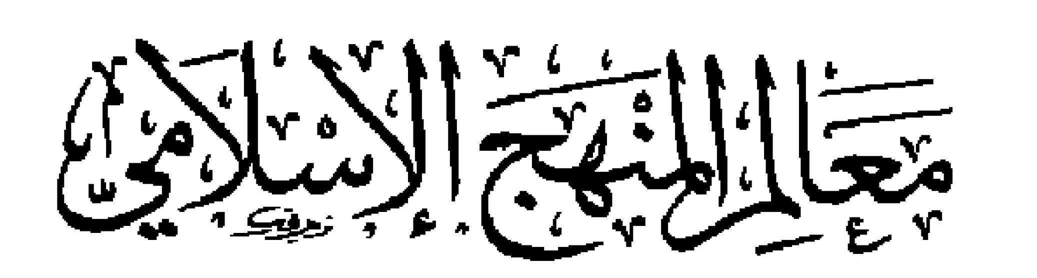
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



المعهد العالمي للفكر الإسلامي




دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م.


معالم المنهج الإسلامي

الطبعة الأولى
لدار السلام
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشئون الفنية

عمارة ، محمد .
معالم المنهج الإسلامي / تأليف محمد عمارة . - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠٠٨م .
٢٧٢ ص ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٧ ٦٢٩ ٣٤٢ ٩٧٧
١ - الإسلام - مبادئ عامة .
٢ - الفلسفة الإسلامية .
٣ - علم الكلام .　　　أ - العنوان .
٢١١

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عمر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com



تأليف

أ. د. محمد عمارة



دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ
وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا
مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾

[المائدة : ٤٨]

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين .. وبعد :

فقد جعل المعهد العالمي للفكر الإسلامي معالجة قضايا « المنهجية » هدفًا أساسًا ومحورًا رئيسًا في برنامج عمله وخطة مسيرته . فمن أجلها تأسس ، ولتجلية قضاياها أقيم ، ولغرض إعادة بنائها وبلورة معالمها أنشئ ، فلا غرو أن يكرس معظم أنشطته وفعالياته ليجعلها تدور في فلك هذه القضايا فهي حجر الزاوية في « أزمة الأمة الفكرية » وهي قاعدة الأساس في بناء معالم المشروع الإسلامي الحضاري البديل .

ولذلك فإن المعهد لا يمل الحديث عنها ، ولا يسأم البحث المتواصل في جوانبها المختلفة وحشد وتجنيد جهود العلماء والمفكرين لتجلية نواحيها المتعددة .

ولقد درج المعهد على تفقد طاقات الأمة المفكرة القادرة على تناول جوانب هذه القضية المهمة وتجلية عناصرها وبلورة قضاياها ، ومحاولة حض أولئك المفكرين على بذل الجهود الفكرية والعلمية لمعالجة قضايا المنهج في العقل المسلم .

وكان من أوائل المستجيبين لنداءات المعهد الأستاذ الدكتور محمد عمارة ، الذي تصدى بما عرف عنه من ثقافة موسوعية لمعالجة قضية « معالم المنهج الإسلامي » وتناول أهم حلقاتها بعقلية المفكر المسلم المدرك لأهميتها وقلم الأديب القادر على ترويض الأفكار الفلسفية وتقديمها للجمهور العريض من المسلمين .

وقد بدأ الأستاذ الدكتور محمد عمارة جهده في هذا السبيل بإعداد ورقة عمل تهدف إلى إثارة اهتمام الكتاب والمفكرين المسلمين في مختلف أنحاء العالم ليُعمِلوا أفكارهم في قضاياها ، ويحركوا جهودهم في مجالاتها المتنوعة .

وبعد أن أنجز الدكتور عمارة مسودة ورقة العمل الأولى في « معالم المنهج الإسلامي » تم توزيع مجموعة من نسخها على نخبة من العلماء والمفكرين لدراستها ، ودُعوا إلى ندوة علمية مصغرة عرض فيها الدكتور عمارة ملخص ورقته عليهم ؛ ليدور النقاش العلمي حول ما ورد فيها وليضعوا حولها ما يعنُّ لهم من مقترحات وآراء وملاحظات .
وقد تفضل الكاتب الكريم بمراجعة كل ما أثير والنظر في كل ما لوحظ مراجعة ونظرًا

دقيقين ثم أعاد كتابة الورقة (الكتاب) ملاحظًا ما أورده المجتمعون من الملاحظات والمقترحات ، وبعد أن فرغ من ذلك ، عمد المعهد إلى عقد ندوة فكرية ثانية عرضت فيها الورقة بعد « تبييضها » الأول بما أدخل عليها المؤلف - حفظه الله - وأعاد الحضور الكرة بالنقاش والملاحظة والاستدراك والبلورة والاقتراح .

ولم يقف المعهد عند هذا الحد ، بل سارع بإرسال نسخ من هذه الورقة ، إلى أساتذة أفاضل لم تسمح ظروفهم وانشغالاتهم بالحضور الشخصي في تلكما الندوتين - وطلب إليهم التعليق عليها - الورقة - فجاءت منهم تعليقات وملاحظات وإضافات قيمة . فَوُضع ذلك كله بين يدي المؤلف الفاضل - حفظه الله - ليبرز هذه الورقة (الكتاب) إبرازة أخيرة استفادت بنتاج تلك العقول وتأملات فكرها ، فأنضجتها كل تلك المداولات لتأخذ هذا الشكل الذي تراه اليوم بين يديك أيُّها القارئ الكريم .

والمعهد لا يدعي أن قضية المنهجية الإسلامية قد حسمت بهذه الدراسة ، أو قيلت فيها الكلمة الفصل ، فهي - كما أشرنا - أخطر وأكبر وأجل من ذلك بكثير ، بل إن كل قضية من قضاياها وكل حلقةٍ من حَلقاتها تستلزم دراسة مفصلة متأنية بحجم هذه الدراسة أو تزيد . ولكننا نستطيع القول بأن أهم معالم المنهج الإسلامي قد أُبْرِزَتْ باختصار ، وأصبح من الممكن للمفكرين والكتاب المسلمين أن يتناولوا كلًّا من هذه المعالم بالنظر والبحث والدراسة والتحليل والحوار والمداولة ليُنْضِجوا كل واحد منها ويبلوروه حتى يصبح من الممكن تقديم صورة كاملة للمنهجية الإسلامية المعاصرة القادرة على بعث الفكر ، وشحذ الهمم وتسديد المسيرة .

وبهذا الأسلوب في تناول القضايا الإسلامية المعاصرة يرجو المعهد أن يكون قد قدم نموذجًا متميزًا في العمل المشترك الناضج والنتاج الواعي المسؤول الذي ينطلق من تعاون مخلص وجهد متضافر ومداخلات جادة من نخبة من المفكرين المسلمين ، فلا تعود الدراسات تمثل وجهة نظر فردية واجتهاد علم واحد وتأملات مفكر مفرد ، بل تصبح تعبيرًا عن « مدرسة » فكرية كاملة وتيار ثقافي جامع فتأخذ الأفكار والاجتهادات والتأملات آنذاك صبغة « المدرسية » وتكتسي رداء « المشروعية » فتشق طريقها لا إلى رفوف المكتبات حيث تستقر جامدة (محنطة) عليها ، بل تشق طريقها إلى العقول والقلوب والأذهان فتعمل على تشكيلها وإعادة بناء بنيتها الثقافية والحضارية .

ولعل المؤلف الفاضل الأستاذ الدكتور محمد عمارة - وهو الذي أتحف المكتبة العربية

والإسلامية بما يزيد عن مائة دراسة وتأليف وتحقيق في شتى ميادين الفكر والمعرفة – يكون قد ضرب بهذا مثلًا للعالم المفكر الحريص على العمل ضمن مدرسة فكرية جامعة تتبنى الاجتهاد الجماعي بديلًا عن الاتجاه الفردي وتحيي سنة من سنن العظام من أسلافنا بالتأليف والكتابة الواعية المسؤولة التي تستفيد بكل ما يمكن لتقديم الرأي الناضج والرؤية السليمة في المنعطفات الفكرية الهامة ، أداء للأمانة ورغبة في الدقة والإحكام والإتقان .

وليس هذا بدعًا من الأمر ؛ فقد عرف تاريخنا الإسلامي مثل هذا النوع من الجهد الجماعي من عديد من المدارس التي كان لها أثرها البالغ في تشكيل تيار الفكر والثقافة ، بل لقد كان من أقوى الأعمال الفكرية التي أثرت في حياة الأمة هي التي أخذت مثل هذا الشكل .

فيروي الحافظ ابن حجر أن الحافظ العراقي كان يرافق الحافظ الزيلعي – رحمهما الله – في مطالعة الكتب الحديثية ، لتخريج الكتب التي كانا قد اعتنيا بتخريجها ، فالعراقي اعتنى بتخريج أحاديث الإحياء والأحاديث التي يشير إليها الترمذي في الأبواب ، والزيلعي في تخريج أحاديث الهداية والكشاف ، فكان كل منهما يعين الآخر [١] . وكانت كتبهما ودراساتهما تحظى باهتمام النخبة من العلماء .

« كما يروي المؤرخون أن الإمام أبا حنيفة وضع مذهبه على أساس المشاورة والمداولة والنقاش بينه وبين أصحابه اجتهادًا منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين ، فكان يلقي المسائل مسألة مسألة ، ويسمع ما عندهم ، ويقول ما عنده ويناظرهم شهرًا أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيها ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول ، وهذا يكون أولى وأصوب وإلى الحق أقرب والقلوب إليه أسكن وأطيب من مذهب من انفرد فوضع مذهبه بنفسه » [٢] .

ومن هنا فإن هذا الكتاب لا يمثل مضمونًا فكريًّا واجتهادًا ومعرفة وثقافة تتضح بها بعض معالم المنهج الإسلامي فحسب ، بل إنه في منهج إعداده وكتابته يحيي منهج عمل ودراسة وبحث ما أحوجنا إلى إحيائه في هذا العصر الذي تنوعت فيه ضروب المعارف وتشعبت وتفرعت شُعبًا وفروعًا لا حصر لها حتى أضحى عصرنا عصر « الانفجار المعرفي » ، وحتى لم يعد في إمكان العالم الفذ المتميز أن يحيط بكل جوانب

(١) (نصب الراية لأحاديث الهداية) ، للحافظ الزيلعي (ص ٦) .
(٢) السابق (ص ٣٨) .

قضية البحث فضلًا عمن هو أدنى من ذلك .

وإنه لمن حسن الطالع أن يتبنى الأزهر الشريف مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي هذا الكتاب القيم ، لما في ذلك من تأصيل وتكريس وإثبات لهذا المنهج في الدراسة والبحث الذي نأمل أن يؤتي ثماره يانعة طيبة بإذن اللّٰه .

ويسعد المعهد أن يقدم إلى المهتمين من أبناء الأمة بهذه القضية الطبعة الثانية من الكتاب .

والحمد للّٰه رب العالمين

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن – فيرجينيا

ذو القعدة ١٤١١هـ

يونيه ١٩٩١م

* * *

﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ﴾

كثيرة هي المؤسسات القائمة على امتداد أرض الوطن الإسلامي ، منارات لعلوم الإسلام ، تضيء العقول ، وتهدي الأفئدة ، مواصلة بذلك حمل الرسالة الإسلامية إلى الناس أجمعين .

لكن « الأزهر » ، من بين هذه المؤسسات ، هو إمامها الأكثر عراقة ، والأفعل تأثيرًا ، والأوسع دائرة من حيث نور العلم الإسلامي الذي يشع من رحاب جامعه ، ومجمعه ، وجامعته ، ومؤسساته ، ومعاهده على العالمين .

بل إنه ، من بين هذه المؤسسات ، هو أبرز من اقترنت في رسالته - عبر مسيرته - مهام حراسة علوم العربية بحراسة علوم الشريعة ، وذلك باعتبار العربية هي لسان الإسلام ، والسبيل إلى إحياء علومه ، لتواكب متغيرات الدنيا ، وإلى الاجتهاد فيها ، لتظل صالحة لتجديد الواقع ، وحكمه بمنهاج الإسلام .

كذلك ، فإنها كثيرة تلك المؤسسات الفكرية الحديثة والمعاصرة ، التي استدعت قيامها تلك التحديات الشرسة التي تواجه الإسلام وأمته ووطنه وحضارته في هذا العصر الذي نعيش فيه ، فقامت هذه المؤسسات الحديثة لتواجه تلك التحديات .

لكن « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » قد اختار لجهاده - في مواجهة تلك التحديات - الميدان الأخطر ، والثغرة الأهم ، والجبهة التي يعني الانتصار فيها إحراز العديد من الانتصارات على العديد من الجبهات والميادين والثغرات .. جبهة وميدان التجديد والإصلاح لمناهج فكر الإسلام والمسلمين ، وذلك طلبًا لوضوح الرؤية ، وبلورة لدليل العمل الإسلامي ، الذي لا يَكْذِبُ أَهْلَه ، وصياغة للمشروع الحضاري الإسلامي ، القادر على أن يكون البديل - المنافس والغالب - لكل من « التخلف الموروث » و « الاستلاب الغربي » الوافد في ركاب الاستعمار .

ولما كانت قضية « المنهج » هي في مقدمة القضايا المحورية ، التي يمثل إصلاحها ، ووضوح الرؤية الإسلامية فيها ، المدخل الطبيعي والمأمون لحل الكثير من مشكلات الأزمة الفكرية في واقعنا الإسلامي الراهن - فإنه من يمن الطالع أن يقع الاختيار على هذا الكتاب (معالم المنهج الإسلامي) للدكتور محمد عمارة ، وهو واحد من المرابطين

على ثغور الفكر الإسلامي ، يجددون معالمه ، ويذودون عن تميز هويته ، واستقلال أمته وحضارته .. كان من يمن الطالع وبراعة الاستهلال أن يقع الاختيار على هذا الكتاب - الذي يعالج قضية المنهج الإسلامي - ليكون باكورة تعاون بين « الأزهر الشريف » و« المعهد العالمي للفكر الإسلامي » .

لقد تفضل الإمام الأكبر جاد الحق علي جاد الحق ، شيخ الأزهر الشريف ، فوافق مرحبًا على أن يكون هذا الكتاب هو البداية في هذا التعاون ذي الآفاق الواسعة ، والميادين المتعددة إن شاء اللّٰه .

ولما كانت الأعمال بنيَّاتها ومقاصدها ، فإننا نرجو اللّٰه ﷻ أن يهيئ لنا الرشاد في عملنا هذا ، وأن يجعله لبنة طيبة وفاعلة في الصرح الجديد والتأسيس الحديث للمهمة الإسلامية العظمى والمعاصرة ، ألا وهي : تجديد دنيا المسلمين بالإحياء لفكر الإسلام في مختلف ميادين الحياة ، حتى يعود لهذه الأمة مكانها الطبيعي ، الذي أراده اللّٰه ﷻ مكان وموقع صدارة الدنيا ، وإمامة العالم ، والشهود الحضاري على الناس أجمعين .. ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة : ١٤٣] صدق اللّٰه العظيم .

واللّٰه من وراء القصد ... عليه نتوكل ، وبه نستعين .

د . طه جابر العلواني	د . عبد الودود شلبي
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي	الأمين العام للجنة العليا
١٢ ربيع الأول سنة ١٤١٠هـ	للدعوة الإسلامية
١٢ أكتوبر سنة ١٩٨٩م	بالأزهر الشريف

* * *

تَقـْدِيم

هذه الصفحات التي نقدمها - تحت عنوان : « معالم المنهج الإسلامي » - هي « مشروع فكري » يحاول أن يقدم تصورًا أوليًا في موضوعه ، مستهدفًا شحذ الفكر ، واستنفار العقل ؛ طلبًا للإضافة والتطوير والنقد والتعديل ؛ وذلك وصولًا للرؤية الأوضح ، والصياغة الأشمل ، والتصور الأدق .. ولا تدعي هذه الصفحات أنها الكلمة الأولى أو الأخيرة ، أو التصور الأمثل في مثل هذا الموضوع ؛ ذلك أن خطر القضية يحتم بلورتها عبر جهود جماعية ، تطمح هذه الصفحات أن تكون فيها خطوة على طريق طويل ، سبق إليه الكثيرون ، وما زال في انتظار الكثيرين .

ولهذا السبب فإننا نؤثر أن نقدم أفكارنا الرئيسية في فقرات متميزة ، ومتتابعة ، تختص كل فقرة منها بمعلم من معالم هذا المنهج الإسلامي ، أو جزئية من جزئياته ، لتتخذ كل فقرة صورة الفصل ، أو ما يماثله ، وذلك حتى يتيسر للجهود المطلوبة أن تقدم الرأي في هذا التصور الخاص بكل معلم أو جزئية أو فكرة ؛ طلبًا للإثراء عبر النقد والإضافة والتعديل .

كذلك أود أن أنوه - في هذا التقدم - بأن الأفكار الأساسية في هذا البحث ، قد حظيت بحوار فكري خلاق ورفيع المستوى ، فلقد بدأت في صورة ورقة عمل وزعت بوساطة الأخوة الكرام القائمين على أمر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ولهم - أيضًا - فضل اقتراح الكتابة في الموضوع ، وزعت ورقة العمل على صفوة من مفكري الأمة وعلمائها ، الوثيقة صلات تخصصاتهم بقضية « المنهج » لإبداء الرأي فيما تضمنته من تصورات وأفكار .

ولقد عقدت - في إطار المعهد - ندوتان متخصصتان للحوار في هذا البحث ، شارك فيهما نحو ثلاثين من العلماء والمفكرين والباحثين .[1] وكتب آخرون - ممن لم تتح لهم الظروف حضور الندوتين - آراءهم في عدد من الدراسات والأبحاث ، كما حاورت - شفاهةً - عدداً آخر من العلماء والمفكرين حول ما تضمنه البحث من آراء .

وأعترف - صادقًا ومعتزًا - بأنني قد أفدت حتى من الآراء التي لم أقتنع بمنطقها

---

(١) عقدتا بمقر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة . وكانت الندوة الأولى في ١٩ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ الموافق ١٩٨٨/٢/٣م ، والثانية في ٢٥ شعبان ١٤٠٨هـ الموافق ١٩٨٨/٤/١٣م .

ولا بمنطلقاتها ولا بالمعايير التي حكمت توجهاتها ولا بالروح التي وجهت ملاحظاتها ، فما بالنا بالآراء الطيبة التي نبهت على أشياء ، أو أضافت أشياء ، أو حذرت من سوء فهم ، فدعت إلى مزيد من الضبط لبعض العبارات ، أو اقترحت تعديلًا في ترتيب الموضوعات والفقرات .

لقد كانت تجربة جديدة بالنسبة لي أن يعرض عمل فكري على صفوة من العلماء والمفكرين لإبداء الرأي فيه قبل أن يوضع بين يدي جمهور القراء وأعترف أنها كانت تجربة غنية وإيجابية ، بقدر ما كانت ضرورية في هذا الموضوع على وجه الخصوص ، فهو في مقدمة المعضلات الفكرية التي لا بد من تضافر جهود جماعية كي تبلور فيها « أقرب التصورات » من « حقيقة موقف الإسلام » .

وإذا كان لي أن أشير ، في هذا « التقديم » مجرد إشارات ، إلى ألوان من « الفكر » ونماذج من « التقويم » ومن « ردود الأفعال » التي حظي بها هذا العمل ، في الحوار بالندوتين ، وفي الأبحاث والأوراق التي كتبت حول ما فيه من أفكار .. إذا كان لي أن أشير إلى شيء من ذلك ، فإنني أكتفي بهذه الإشارات المعبرة عن مختلف ألوان ما استقبل به من « فكر » و « تقويم » و « ردود أفعال » .

لقد كان أكثر القضايا التي أثارت الجدل هي قضية « النص والاجتهاد » ولقد انطلقت كل التحفظات والاعتراضات من « المخاوف » ومن « المشاعر » ، وبقدر ما كان هناك معاودة للقراءة ، كانت سرعة الاتفاق مع ما جاء في البحث عن علاقة « النص » بـ « الاجتهاد » .. وكنموذج على هذه الحقيقة ما جاء في واحد من التعليقات التي كتبت حول هذا الموضوع :

« لقد قرأت البحث للمرة الثانية ، وتبين لي أن ما سبق أن أخذته عليه يمكن قبوله ، مع تدقيق العبارة فقط ، مثل موقفه من ضرورة الاجتهاد مع وجود النص القطعي الدلالة والقطعي الثبوت ، فهو يقصد حقيقة أن يقول : إن الاجتهاد في هذه الحالة سيكون في شروط إعمال النص ، وإذا دققت العبارة فإن الفكرة صحيحة » [1] .

● ولقد كتب أحد الدعاة – مشكوراً – بحثًا ضافيًا ، دارت أغلب ملاحظاته حول الرفض لما جاء بالبحث عن « النص والاجتهاد » [2] ، وقرئ هذا البحث في الندوة

---

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور يوسف إبراهيم ، أستاذ الاقتصاد بجامعة قطر .

(٢) هو الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي ، عميد كلية الشريعة بجامعة قطر .

الأولى التي ناقشت ورقة العمل ، فكان من التعليقات التي قيلت عن هذه الملاحظات الرافضة مثلًا : التعليق الذي يقول : « إزاء كثير من هذه القضايا أشعر أننا ، بمزيد من التأمل ، يمكن أن لا نجد هناك خلافًا .. فربما أدى تنقيح التعبير إلى الاتفاق ، أو إضافة جملة معينة تؤدي إلى الاتفاق ، لكن في كثير من النقاط المشار إليها ، والنقاط المثارة - أعتقد أنه لا يوجد خلاف كبير ، وأن مقصد البحث مقصد صحيح » [١] ، بل لقد وصف البعض هذه الملاحظات الرافضة بأنها « مرافعة ، فيها تجاوزات كثيرة ! » [٢] .

كما كان هناك تعليق يقول : إن عبارة : « لا اجتهاد مع النص » قد فهمت فهمًا ضيقًا متحجرًا ، حال بين المجتمع المسلم والتطور ، وهذه قضية أساسية جدًّا ، أتمنى أن تفرد لها عدة أبحاث ، لعلنا نستطيع أن نخرج فعلًا من عنق الزجاجة هذا فنطور الكثير من النظم الحضارية التي تحكم المجتمع [٣] .

● إن بعض الآراء قد تراوح تقويمها للبحث بين الثناء والإعجاب وبين المخاوف من أوهام حسبوها « مجازفات » ! . وكنموذج لهذا اللون من التقويم ما جاء في أحد الأبحاث المكتوبة :

« إن البحث قد قدم نظرات دقيقة وذكية وهامة يمكن أن تشكل إضافة حقيقية في القضية المطروحة ، إلا أنها لا تخلو من بعض المجازفات .. الأمر الذي يستدعي دفع التباس يمكن أن يتوهم من الكلام » [٤] .

● وإذا كانت خفة الظل و« الوزن » - ولا نقول العقل - قد بلغت حد وصف أفكار البحث بأنها « تصلح لأن تكون موضوعات يتناولها أئمة المساجد في خطبة الجمعة ، أو تصلح - في أحسن الأحوال - لأن تقدم كموضوعات في الثقافة الإسلامية لتلاميذ غير نابهين .. وهو كلام يضر أكثر مما ينفع ، ومضيعة للوقت والجهد والمال ، وإساءة للإسلام والمسلمين .. » [٥] - فإن هناك من كتب عن البحث فقال :

« لقد قدم هذا البحث مساهمة جديدة وثرية حول المنهج الإسلامي ؛ إذ طرحه في

(١) من تعليق الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد - الباحث الإسلامي ، وصاحب « دار القلم » .

(٢) من تعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - مصر .

(٣) من تعليق الأستاذ الدكتور محمود سفر ، مدير جامعة الخليج .

(٤) من تعليق مكتوب للأستاذ عمر عبيد حسنة - قطر .

(٥) من تعليق لأستاذ أمسك عن ذكر اسمه حرصًا على عدم الإساءة إليه !

كل جوانبه وكل أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مما أدى إلى الطرح الصحيح والمباشر لمشكلة تخلف الأمة ، ووسائل تقدمها » (١) .

كما أن هناك من تحدث عن أفكار البحث وعن صياغته كنموذج يذكر بموضوعية وعمق وبساطة الصدر الأول للإسلام ، فقال : « لقد تناول البحث مظاهر اضطراب العقل المسلم ، مثلًا ، في مفهوم السببية ، وطريقة فهمه لها ، واضطرابه بين القدر ، بمفهوم الجبر والقدر بمفهومه الذي جاء به الكتاب والسنة ، واضطرابه بين التوكل والتواكل ، وبين فعل الأسباب وتأثيرها .. فأوضح المعنى ببساطة شديدة تتناسب مع طريقة الصدر الأول في الفهم لهذا الموضوع » (٢) .

● ومع ملاحظات جزئية وموضوعية تحدث أستاذ آخر عن تقويمه للبحث ، فقال : « لقد أضاف البحث إلى الدراسات المنهجية بعدًا جديدًا ومهمًا ، هو البعد التاريخي الذي يلمس به المفكر المسلم بذور هذه القضايا .. وذلك بالقدر الذي يوضح مشاكل المنهجية اليوم ، دون أن يجر الفكر إلى العيش في قضايا المنهج القديم ومزالقه ودروبه » (٣) .

● وحول موضوع هذه الملاحظة – التأصيل لقضية المنهجية الإسلامية – كان تعليق آخر يقول : « إن البحث إضافة جديدة ، بل ممتازة في السبيل الذي نرجو أن يتجه إليه جهد العلماء والمفكرين ، ومن إيجابياته الكبرى ربط المنهج المقترح ، أو القياس المتصور لمنهج الإسلام بالتراث ، والاستعانة بالنصوص ، كي لا يفقد البحث أساسه من وجهة النظر الدينية والشرعية » (٤) .

● كما كتب عنه باحث – بعد إبداء ملاحظات « جزئية وذكية » – فقال : « إنه بحث ممتاز في منهجه وصياغته وهدفه ، يتمتع صاحبه بنظرة تحليلية عميقة وصدق في أداء ثمرات هذه النظرة ، وإنصاف تام للحقائق ، دون ميل أو تطرف .

---

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد عبد اللاوي – المغرب .

(٢) من تعليق الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني ، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، في الندوة الأولى التي عقدت لمناقشة البحث ، بالقاهرة في ١٩٨٨/٢/٣م .

(٣) من تعليق للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – واشنطن ، في ندوة القاهرة الأولى .

(٤) من تعليق للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية ، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، والأستاذ بجامعة قطر ، في ندوة القاهرة الأولى .

ودعائم البحث الأساسية متناسقة مترابطة ، بحيث تشكل وحدة موضوعية . ولا يرقى إلى هذا المستوى إلا باحث متمكن من مادته وقدرته على التحقيق ، والنفاذ ببصيرته إلى أعماق الموضوع الذي يتعرض له ، فجزاه اللّٰه عن بحثه خير الجزاء » (١) .

● أما واحد من أبرز المجددين في فكرنا الإسلامي المعاصر ، والمشتغلين بقضايا المنهج الإسلامي ، فلقد كتب عن هذا البحث يقول :

« لقد كان البحث (في المنهج الإسلامي) عرضًا مركزًا ومحكمًا يستحق التقدير لما تميز به من دقة وتماسك في طرح الأولويات التصورية والاعتقادية ، وفي المتابعة التاريخية المقارنة للأصول النظرية والتطبيقية ، وقبل هذا كله إخلاص واضح لما يمكن تسميته بالحقيقة الإسلامية . إنَّه يتعامل مع الإسلام من خلال المعطيات الإسلامية المحضة ، بعيدًا عن أي تقبل أو إقحام للتأثيرات الخارجية (أي من خارج دائرة الإسلام) ، إنْ على مستوى الموضوع أو المنهج ، وهي بحق واحدة من الميزات الأساسية التي تمنح البحث أهميته البالغة ... أنَّ هذا البحث يعد بحق واحدًا من البحوث الرصينة المتألقة في فكرنا الإسلامي الحديث ... » (٢) .

تلك إشارات إلى نماذج من الآراء والأفكار ، ومن ردود الأفعال التي قوبلت بها ورقة العمل التي ضمت أفكار هذا البحث ، والتي دار حولها هذا الحوار .

وإذا كنت - كما أسلفت - قد سعدت بكل الآراء ، حتى تلك التي اختلفت وأختلف معها ، وقد استفدت بكل الملاحظات والإضافات والاقتراحات ، ومن كل « المخاوف » و « المحاذير » ، وذلك عندما أعدت النظر في « ورقة العمل » ، التي أصبحت هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي العلماء والمفكرين والباحثين والقراء - فإن خطر القضية ومركزها المحوري في المشروع الحضاري الذي نسعى إلى بلورته ليكون دليل عمل لنهضة هذه الأمة ، يجعلني أتوجه إلى كل قادر على أن ينقد أو ينقض أو يعلق أو يعدل أو يضيف إلى ما في هذا الكتاب ، فأدعوه كي يبادر فيكتب إليَّ بما يَعِنُّ له في هذا الموضوع .

إنها قضية العقل المسلم .. ومسؤولية كل قادر على أن ينير مساحة من طريق النهضة لهذه الأمة ، التي تتكالب وتتكاثر عليها التحديات .. فتلكن الجهود الجماعية لصياغة

---

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد نصار ، كلية أصول الدين بجامعة الأزهر .

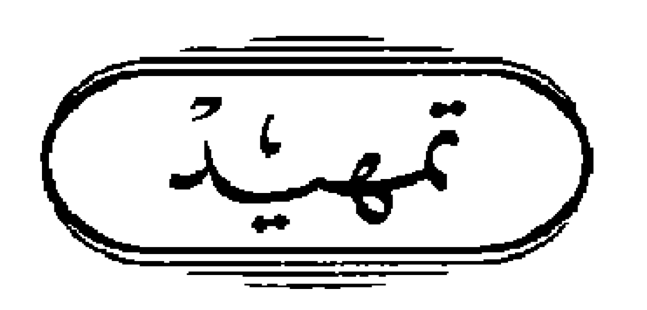
(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل - العراق .

المنهج الإسلامي السبيل إلى مواجهة هذه التحديات .

والله نسأل التوفيق والسداد على هذا الطريق ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

د / محمد عمارة

* * *



عن أزمة ومأزق الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية

بادئ ذي بدء ، فإننا نطرح بين أيدي أهل الفكر والباحثين والقراء السبب الأول الذي استدعى هذا الجهد الفكري ، الذي تسهم به صفحات هذا الكتاب في « مشروع فكري » ارتاد ميدانه كثير من المفكرين .

هذا السبب هو الإحساس المكثف والملح ، لدى كثير من العلماء والمفكرين ، بوجود « أزمة » يعاني منها الفكر الإسلامي ، الأمر الذي أفقد الأمة الإسلامية الرائد الذي لا يكذب أهلَه ، ودليل العمل الذي لا غنى لها عنه وهي تحاول النهوض ، فوقعت الأمة هي الأخرى في « الأزمة » !

وإذا كان الإحساس المكثف بوجود « الأزمة » دليل الاتفاق على قيامها ووجودها - فإن الاختلاف قائم ، على نحو ما ، حول تاريخها ، وقائم - كذلك - حول مظاهرها ، وقائم بدرجة أكبر حول أسبابها وحول سبل التخلص منها . وتلك ميادين تتطلب الاجتهاد من كل قادر عليه ، في أي ميدان من الميادين .

إن أحدًا لا ينكر أن الفكر الإسلامي قد خلع عن عرشه ، وانحسر ظله عن أغلب مملكته - إن ضعفًا أو قسْرًا - وبخاصة في الساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمعرفي للمجتمع الإسلامي ، وأيضًا في مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم . ولقد حل محله في هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير والضوابط الإسلامية ، وهذا الفكر الغريب منه « الوافد الضار » من فكر الحضارة الغربية ، ومنه « الموروث المتخلف » من فكر عصر التراجع والجمود ، وهذه الأزمة في الفكر قد أحدثت أزمة لأمة هذا الفكر ، عندما أفقدتها الاتجاه الطبيعي ، وغبشت الكثير من تصوراتها الإسلامية الجوهرية ، وجعلتها تخلط في سلوكها عملًا صالحًا بآخَر سيئًا !

وإذا كان الخلاف قائمًا حول تاريخ بدء هذه الأزمة الفكرية ، فلا أعتقد أن هناك خلافًا حول من قدمها ، فلقد حدثت فعلًا منذ قرون عدة ، وذلك عبر تطورات وتراكمات

بطيئة ، كطبيعة النشأة والفعل لعوامل وظواهر الفكر في حياة الأمم والحضارات .

أما عن أسباب هذه « الأزمة » التي أفضت إلى هذا « المأزق » ، فإن بعض الباحثين يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية .. فهذه البنية - في نظر هذا الفريق - تحمل ، في داخلها ، أسباب قصورها الذاتي ، ولقد أفضى هذا القصور ، عندما اشتد عوده ، إلى هذه « الأزمة » فهي - عندهم - أشبه ما تكون بـ « الإفلاس الطبيعي » !

وعلى النقيض من هذا التصور ، يراها فريق آخر أثرًا لعوامل دخيلة وعارضة على الفكرية الإسلامية ، أقحمت عليها إقحامًا وفرضت عليها فرضًا من خارج الذات ومن وراء الحدود .

وإذا كنا نرفض التصور الأول ، ونتحفظ على التصور الثاني ، فإننا نميل إلى إرجاعها لعوامل عدة ، منها الخارجي المفروض بالقسر - ترغيبًا وترهيبًا - ومنها الداخلي النابع ، لا من القصور الطبيعي ، وإنما من القصور الناشئ عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد وسنته ، ومنها ما هو فكري ، وما هو مادي : اقتصادي ، واجتماعي ... إلخ ؛ طوارئ كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والنقية للفكرية الإسلامية ، وعوامل عديدة اعترضت مسيرتها ، منها ما هو وافد ، ومنها ما هو إفراز داخلي ، ولقد تضافرت كل هذه الطوارئ والعوامل فأثمرت هذه « الأزمة » الفكرية للعقل المسلم ولأمة الإسلام .

وجدير بالذكر أن الإحساس بهذه الأزمة ، وطرح الأسئلة حول أسبابها ، والاختلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة - ليس بالأمر الحديث ؛ فمنذ يقظة الاجتهاد الإسلامي الفردي ، الذي تمثل في كوكبة من الأعلام ، منهم الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ/١٠٥٨-١١١١م) ، والعز بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠هـ/١١٨١ - ١٢٦١م) ، والقرافي أحمد بن أدريس (٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) ، وولي الله الدهلوي (١١١٠ - ١١٧٦هـ/١٦٩٩-١٧٦٢م) ، والشوكاني محمد بن علي (١١٧٣- ١٢٥٠هـ/١٧٦٠-١٨٣٤م) - ومنذ الدعوات والحركات التي قادها أعلام مجددون من مثل : محمد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/١٧٠٣ - ١٧٩٢م) والسنوسي محمد بن على (١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ/١٧٨٧ - ١٨٥٩م) ، والمهدي ، محمد أحمد (١٢٦٠ - ١٣٠٢هـ/١٨٤٤ - ١٨٨٥) ، الأفغاني جمال الدين (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ/١٨٣٨ - ١٨٩٧م) ... إلخ . والتساؤل قائم حول هذه الأزمة ، والخلافات محتدمة حول أسبابها .. ومن ثم حول سبل تجاوزها ، والخلاص -

بالنهضة – من عللها وأعراضها ، وذلك مع الاتفاق على أنها سبب رئيسي من أسباب أزمة الأمة ومأزقها ، ومعلم من معالم جمودها وتخلفها .

وإذا كان هذا هو تاريخ وموقف اليقظة الإسلامية والاجتهاد الإسلامي إزاء أزمة الفكر الإسلامي ومأزق الأمة الإسلامية ، فلا نعتقد أن هناك مجالًا للخلاف على ضرورة وأهمية ، بل وجوب ، أن ينفر قوم من مفكري الأمة ، في عصرنا الراهن ، فيعكفون على صياغة الإسلام كبديل حضاري للنموذج الغربي الوافد والمهيمن على القطاع الأكبر والمؤثر من واقعنا وفكرنا ، وكبديل – أيضًا – لفكرية التخلف الموروث ، التي تفل قدرات الأمة وتقيد خطاها وتفقدها القدرة على الإبداع .. وعلى أهمية وضرورة تحديد معالم هذا البديل الحضاري الإسلامي ، كدليل عمل لكل العاملين في إطار النهضة الإسلامية ، بمختلف الميادين ، سواء منهم الذين يرون أن الأزمة فكرية ، أساسًا وبالدرجة الأولى ، فيؤمنون بأن هذا الميدان هو الوحيد الجدير بالجهاد والاجتهاد .. أو أولئك الذين يعطون الأهمية والأولوية لميادين أخرى – سياسية كانت أو أخلاقية – فلا غناء عن « دليل العمل » هذا ، بالنسبة لكل الفرقاء .

بل إن أهمية وضوح معالم هذا « الدليل البديل » لَتتجاوز نطاق حاجات النهضة في عالم الإسلام ووطنه وأمته ، لتمتد إلى ميدان « الخيار الحضاري » الذي يستشرفه اليوم كل الذين يدركون – حتى في الغرب – طبيعة وحدة المأزق الذي يأخذ بخناق الحضارة الغربية ، لا ليكون النموذج الإسلامي بديلًا للحضارة الغربية في بلادها ، فلربما كان ذلك – في المدى القريب والمنظور – حلمًا طوباويًا ومثالًا خياليًا .. وإنما – على الأقل – ليكون ملهمًا ومؤثرًا في تطعيم الحضارة الغربية بما يدفعها نحو التوازن والرشاد الذي يعدل مسارها ، وينقذ إنسانها ، وكل الواقعين في دوائر جاذبيتها وتأثيراتها .

وغنيٌّ عن البيان أن هناك فوائد كثيرة محققة ، لكل العاملين في الحقل الإسلامي ، من وراء الوحدة أو التقارب في الرؤية الفكرية لطبيعة هذه الأزمة – المفصحة عن أسبابها – ولسبل تجاوزها ، ولمعالم النهضة الإسلامية المنشودة (أي للمشروع الحضاري الإسلامي) . وفي مقدمة هذه الفوائد اجتماع الجهود ووحدة الطاقات الفكرية القائدة لحركة النهضة الإسلامية ، ذلك أن الانقسامات التي نشهدها الآن لطاقات الفكر وفعالياته ، إنْ في صفوف الإسلاميين ، أو بين عموم الإسلاميين وعموم العلمانيين ، إنما تعجز طاقات الأمة عن الفعل المناسب إما عند تقسمها بين المتنازعين الذين يتجاذبون

حبال الطاقات والفعاليات محولين إياها إلى : « الثبات عند نقطة الصفر » .

كذلك فإن دراسة الأزمة ، إذا هي استخلصت الدروس والعبر من الفشل والإحباط اللذين أصابا دعوات وحركات وأجيالًا ، مرت على درب محاولات النهضة الإسلامية الحديثة – لم ينقصها « الحماس » للتغيير ، لكنها افتقرت إلى « الاجتهاد والتجديد في الفكر » ، المتفقِّهِ في « الواقع » والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية ، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية ، أي أنها افتقرت إلى وضوح الرؤية .

إن دراسة تاريخنا في محاولات النهضة الحديثة – من « الوهابية » إلى « السنوسية » إلى « المهدية » إلى دعوة الأفغاني وحركته – الجامعة الإسلامية – إلى « الإخوان المسلمين » وإفرازاتهم المعاصرة ، وما في هذا التاريخ ، رغم إنجازاته الإيجابية الكبرى ، من عثرات وإخفاقات وإحباطات – تقطع ، مثل هذه الدراسة ، بأن بلورة الإسلام كبديل حضاري ، ووضوح معالمه كدليل عمل – باعتباره « الرائد الذي لا يكذب أهله » – هو السبيل إلى إنقاذ الانعطافة الجماهيرية المعاصرة نحو الإسلام من إخفاق جديد وإحباط أكيد !

إن هذه الأمة قد من الله عليها إذ عصمها من الاجتماع على الضلال ، فلم يطبق على جميعها عموم البلوى المتمثلة في الانحراف عن منهج النبوة ، حتى في أقسى ظروف الجمود والتراجع والانحطاط ، نعم خفتت المصابيح – فضلَّ الأكثرون السبيل – لكن المصابيح لم تنطفئ . ولقد حدثنا رسول الله ﷺ عن هذه الخصوصية التي ميز الله بها هذه الأمة ، عندما قال : « **لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك** » [1] .

ونحن نؤمن أن لهذه الخصوصية علاقة بكون شريعتنا ورسالة نبينا ، عليه الصلاة والسلام ، هما الشريعة والرسالة الخاتمة ، فلا نبي بعد محمد ، ولا رسالة بعد رسالة الإسلام وشريعته ، ومن ثم انتفى من تاريخ هذه الأمة عموم الانحراف عن منهاج النبوة وسبيل الله ، لأن حدوث ذلك إنما يقتضي – وفق لطف الله – إرساله رسولًا جديدًا .

لكن وجود الجماعة القائمة على الحق ، والتي لا يضرها من خذلها ، إنما يمثل الاستثناء من قاعدة عموم البلوى ! وهو أمر لا يعني سيادة منهاج الإسلام ولا أداء الأمة لرسالة الخلافة عن الله ، والقيام بمهمة الشهداء على الناس التي أرادها لها الله :

---

(١) رواه مسلم .

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] .

وهنا تبرز أهمية تلمس السبل التي تحول الجماعة القائمة على الحق من وضع « الاستثناء » الذي يؤكد قاعدة التخلي عن منهاج الإسلام إلى « القاعدة » التي تجعل هذا المنهاج دليل عمل الأمة وسراجها الوهاج على صراط اللّٰه المستقيم .

وتلك هي الفرصة التاريخية المواتية التي تقدمها الصحوة الإسلامية المعاصرة لأهل الفكر من الطائفة الظاهرين على الحق ، لتسليح هذه الصحوة بـ « الخيار الإسلامي » الحق ، وذلك حتى لا تدفع جماهيرها – كما قلنا – إلى إخفاق جديد وإحباط أكيد ! .

وإذا كانت الأسباب التي أشرنا إليها كافية لتحقيق اتفاقنا على أهمية وضرورة معالجة « أزمة الفكر الإسلامي » – فلا بد أن يفضي هذا الاتفاق إلى الاتفاق على ضرورة الاهتمام « بالمنهج » ؛ فالمنهج هو الطريق ، بل إنه في اصطلاح العربية : « الطريق المستقيم » وليس مطلق الطريق ولا أي طريق . إنه في موضوعنا : الطريق ، والنظام ، والإطار الحاكم والجامع والرابط والناظم للمعالم التي تحدد مكان ومكانة الإنسان في هذا الكون ، ورسالته في هذا الوجود ، وعلاقته بالأغيار ، ومصيره بعد هذه الحياة الدنيا ؛ ومن هنا تأتي أهمية تحديد معالمه ، كمدخل لا غنى عنه لصياغة الإسلام كنموذج حضاري للإنسان المسلم والأمة الإسلامية ، أي لحل الأزمة الفكرية ، ببلورة معالم المشروع الحضاري الذي تستطيع الأمة – إذا هي انتمت إليه ، ورفعت لواءه ، ومنحته ولاءها ، ووضعته في الممارسة والتطبيق – أن تنعتق من إسار التخلف الموروث والاستلاب الوافد المفروض عليها من خارج الحدود ، وعندئذ يصلح وينصلح لها أمر معاشها (دنياها) وأمر معادها – في الآخرة – معًا ، ودونما خلل أو اختلال .

وغنيٌّ عن البيان كذلك أن هذه المهمة – مهمة تحديد معالم المنهج الإسلامي – إنما تغاير تمامًا مهمة الذين يتحدثون عن « البرنامج الإسلامي » ، ويطلبونه من الداعين إلى إسلامية الحياة في المحيط الإسلامي ، كما أنها تغاير مهمة تحديد مناهج البحث في فروع المعرفة ومختلف العلوم ، فتشخيص أزمة الفكر الإسلامي ، وتلمس معالم المنهج الإسلامي – بالقياس إلى « البرامج الإسلامية » و « مناهج البحث » المتخصصة والخاصة – هو أشبه ما يكون بـ « الصناعة الثقيلة » ، الصناعة التحويلية ، « صناعة أدوات الإنتاج » بالقياس إلى « حِرَف الصناعة الخفيفة » ، « صناعة أدوات الحياة اليومية » ، وذلك

إذا تصورنا (وهذا جائز تمامًا) الفكرَ صناعةً من الصناعات ، فما نحاوله في تلمس معالم المنهج الإسلامي هو المدخل الحاكم ، الذي يفضي إلى إمكانية صياغة الإسلام ، كمشروع حضاري بديل ، وهو الذي يهيئ بدوره للعاملين بالحقل الإسلامي أسباب وضع البرامج الإسلامية ، في الميادين المختلفة ، وصياغة « مناهج البحث » الجزئية والمتخصصة ، عندما يتهيأ لها ولهم الضروري من الشروط والإمكانات .. فما نحن بصدد محاولته هو صياغة منهج الحياة الإسلامي ، « المنهج الأم » - إذا جاز التعبير - الذي هو السبيل إلى صياغة الإسلام ، كمشروع حضاري ، بما يتضمنه هذا المشروع من « برامج مرحلية » لتغيير الواقع ومن « مناهج بحث » في المعارف والعلوم .

وأيضًا فلا بد - ونحن نحدد مهمة هذه الصفحات - من أن نجيب عن هذا السؤال :

- أهو منهج « للفكر » هذا الذي نبحث في معالمه أو أنه منهج « الحياة » ؟

ونحن نبدأ إجابتنا عن هذا السؤال بالتساؤل فنقول : هل هناك « مغايرة » بين « الفكر » الإسلامي و « الحياة » الإسلامية ؟ ومن ثم « مغايرة » بين « المنهج » في كل منهما ؟

إن « الفكر » الإسلامي إذا غاير « الحياة » الإسلامية ، أو حتى « انعزل » عنها - فقد فعاليته ، وتجاوزته الحياة ، بل نسخته ، لتبحث لها عن فكر جديد . وكذلك « الحياة » الإسلامية ، إذا غايرت الفكر الإسلامي ضلت الطريق إلى إسلاميتها ، وسقطت في وَهْدَة المعايير والقيم والضوابط والتصورات غير الملتزمة بصبغة الإسلام في العقيدة والشريعة والحضارة والأخلاق ، فلا بد ، إذن ، من تزامل وتلازم « الفكر » و « الحياة » في منهاج الإسلام ، ولا بد ، إذن ، من قيام العروة الوثقى ، في المنهج بين « الفكر » و « الحياة » .

ولكننا نقول : إن انتقاء « المغايرة » لا ينفي « التميز » و « الاختصاص » في « المنهاج » بعالم فكر الإسلام والحياة التي يرشحها الإسلام للمسلمين .

إننا في « الفكر » الإسلامي ، لسنا بإزاء منهج واحد ، بل بإزاء « مناهج » إسلامية عديدة ، تشترك في إسلاميتها ، لكنها تتمايز - دون أن تتغاير أو تتناقض - بتمايز العلوم والفنون والآداب الإسلامية والمصطبغة بصبغة الإسلام . تلك قضية لا يختلف فيها ولا عليها أهل الذكر والاختصاص ، فنحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وصياغة المناهج الإسلامية لفكر الإسلام ، مثلًا ، في علم أصول الدين وفلسفته ، وفي علم أصول الفقه وقوانينه ، وفي علوم القرآن الكريم ، وفي علوم السنة النبوية الشريفة ، بل في علوم العربية ،

التي هي لسان الإسلام ، ووعاء وأداة علومه دينًا وحضارة . كذلك نحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وصياغة المنهج الإسلامي الخاص بعلوم المادة والطبيعة ، والذي يربط أبحاثها بالغايات الإسلامية والحكم الإلهية ، والذي يحكم وظائفها وتطبيقاتها بالقيم والأخلاقيات الإسلامية .

نحن - في هذا الميدان - بحاجة إلى « مناهج » ، وليس إلى « منهج واحد » . وهي ، بالطبع ، مناهج « للفكر » تختص بقواعد النظر والبحث والاستنباط الخاصة بكل علم أو فن من هذه العلوم والآداب والفنون .

لكن هذه المناهج جميعًا ، لا بد - بحكم شمولية الإسلام للفكر والحياة ، كل ميادين الفكر وجميع مجالات الحياة - لا بد لهذه المناهج جميعًا من الارتباط بمنهج الحياة الإسلامية ، التي هي الغاية من وراء كل العلوم وجميع الآداب وسائر الفنون . فإقامة الحياة الإسلامية ، التي تكتسب إسلاميتها بتجسيدها لفكر الإسلام ، هي الغاية الحقيقية من كل العلوم ؛ إذ غاية « الفكر » الإسلامي هي إقامة « الحياة » الإسلامية في الدنيا ، لتكون المعبر المفضي إلى دار الخلود .

ومن هنا يظهر الارتباط بين منهج الفكر الإسلامي العام ، ومنهج الحياة الإسلامية العامة ، وتظهر الصلات بين منهج الحياة الإسلامية والمناهج المتخصصة لمختلف علوم الإسلام ، الدين وعلوم وفنون الواقع الإسلامي والحياة الإسلامية .

وعلى ضوء هذه الإشارات ، والمحددة للقضية ، فإن ما نحن بصدده هو « منهج الفكر الإسلامي » الكافل « إسلامية الحياة » لمن يضعون هذا المنهج في الممارسة والتطبيق ، ولسنا بصدد بلورة وتحديد قوانين وقواعد المناهج الجزئية للعلوم المختلفة كما يراها منهج الإسلام ، إننا بإزاء المنهج الكلي ، الحاكم للحياة الإسلامية ، في الفكر والتطبيق ، والذي وإن لم تكن قواعد النظر والاستنباط والبحث في العلوم المختلفة هي مهمته الأساسية ، إلا أن معالمه - التي نرصد أهمها في الصفحات الآتية - هي مفاتيح الإضاءة ، ومداخل الوصول ، والمعايير الأساسية والعامة الحاكمة في مختلف ميادين هذه المناهج الجزئية والمتميزة لهذه العلوم والآداب والفنون .

إنه منهج « فكر الحياة الإسلامية » ، الرباني المصدر ، الإنساني الموضوع ، الذي يمثل معيار « الإسلامية » للحياة ، بما فيها من علوم وآداب وفنون ، وهو وإن لم تكن مهمته إبداع وبلورة وصياغة قوانين النظر الخاصة بكل علم من علوم الإسلام والمسلمين ، إلا أنه

يطمح إلى أن يكون المدخل إلى صياغة هذه المناهج المتعددة والمتميزة - أو على الأقل إسهامًا في هذه المهمة الفكرية الكبرى - وذلك بواسطة صفوة أهل الذكر والاختصاص من مفكري الإسلام في كل علم من هذه العلوم .

ذلك هو تحديد لماهية هذا المنهج ، ولوظيفته ، ولموقعه ومكانته من المناهج الجزئية والمتخصصة لعلوم الإسلام ، فليس هو المنهج البديل الذي يغني عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته ، وإنما هو منهج « فكر الحياة الإسلامية » ، الذي لا غنى عنه حتى في صياغة وبلورة مناهج هذه العلوم .

لكن - وعند هذا الحد من هذا التمهيد ، وقبل الدخول في رصد معالم هذا المنهج الإسلامي - لا بد من الإجابة عن سؤال :

- هل للأمة الإسلامية منهج إسلامي مغاير أو متميز عن مناهج أمم الحضارات الأخرى ؟

إننا نجيب عن هذا السؤال بـ « نعم » وإن كنا نكتفي في حيثيات هذه الإجابة بالإشارة إلى أبرز الحقائق الموضوعية فيها .

إن استقراء واقع مناهج العلوم والفنون ، يقطع بتعدد هذه المناهج بتعدد هذه العلوم والفنون ، فمناهج العلوم الطبيعية التي تدرس المادة والظواهر الكونية الثابتة ، تختلف وتغاير مناهج العلوم الإنسانية ، التي تدرس النفس الإنسانية وظواهرها الاجتماعية المعقدة والمتغايرة بتغاير مكونات هذه النفس .. والمناهج التي تعين على تصور « عالم الغيب » لا يمكن أن تكون هي ذات المناهج التي نتصور بها وندرس « عالم الشهادة » ومناهج العلوم العقلية مغايرة ومتميزة عن مناهج الفنون والآداب القولية والبصرية والسمعية .

ويؤكد صدق هذا المعنى ، وضرورته أننا نتحدث ، هنا ، عن هذا المنهج الذي إذا سلكناه فإنه يفضي بنا إلى ثمرة : « الإنسان السوي » - بالمعنى الحضاري والاجتماعي الشامل - فهو منهج وإن كان رباني المصدر ، إلا أنه إنساني الموضوع ، موضوعه : أفكار وعلوم وفنون ومعارف الإنسان المسلم .. وكذلك التطبيقات والضوابط والأخلاقيات المتميزة لهذا الإنسان المسلم بميدان تطبيقات العلوم الطبيعية ذات الحقائق العامة عالميًا ، ولذلك فهو منهج متميز تميز هذا الإنسان المسلم ، الذي تميزه عن غيره عقيدةٌ متميزة ، وشريعة خاصة ، أثمرتا حضارة متميزة هي حضارة الإسلام .

وإذا كان دين الله ﷻ ، واحدًا ، أزلا أبدا ، منذ آدم إلى محمد بن عبد الله ﷺ ،

فلقد تعددت الشرائع والمناهج بتعدد أمم الرسالات وحضاراتها ، وزاد هذه الحقيقة بروزًا وتأكيدًا تميز العقيدة الإسلامية بعد أن أصاب الغبش والتحريف جوهر التوحيد فيما سبق الرسالة المحمدية من رسالات ، فغدا التميز ، لدى أمتنا وحضارتنا ، شاملًا العقيدة والشريعة كليهما .

فوحدة الدين ، التي حدثنا عنها القرآن الكريم عندما قال : ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى : ١٣] لم تعد قائمة على النحو الوافي بالأصول الجوهرية ، بعد ما أصاب عقيدة التوحيد في لاهوت الرسالات السابقة من غبش وتحريف .. الأمر الذي أكد التعددية والتمايز في الشرائع والمناهج التي حدثنا عنها القرآن الكريم بقوله : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة : ٤٨] .

وإذا كان ابن عباس رضي الله عنهما ، قد تحدث عن المنهج الإسلامي ، منهج النبوة ، فوصفه بأنه « هو سبيل النبوة وسنتها » [١] - فإن جميع ذلك يشهد على أن تميز المنهج الإسلامي هو واقع ، بالملاحظة والاستقراء ، كما أنه إرادة إلهية ، تحدثت عنها آيات القرآن الكريم .

فللإسلام ، إذن ، منهج متميز ، هو منهج النبوة الرباني المصدر ، الإنساني الموضوع . ولما كان الإسلام دينًا جامعًا فلقد أحدث في الواقع والممارسة والحياة الإنسانية أثرًا جامعًا وبناء متكاملًا .. فكانت عقيدته وشريعته - أي « الوضع الإلهي » في بنائه - بمثابة الحجر الذي ألقي في النهر ، لتنداح من حوله وبسببه الدوائر المتعددة والمتسعة ، التي ليست هي ذات الحجر ، لكنها أثر من آثاره ، ومرتبطة به رباط العروة الوثقى . هكذا صنع الإسلام - كوضع إلهي - عندما وقر في القلب ، وصَدَّقه العمل ، فلقد انداحت من حول عقيدته وشريعته وتوالت دوائر ولبنات صرح الحضارة الإسلامية ، جهدًا بشريًا ، وإبداعًا إنسانيًا - وليس وضعاً إلهيًا - لكنه وثيق الصلة ، في الروح والتوجه ، بما وضع الله ، مصُوغٌ وفق معايير الوحي ، مصبوغ بصبغة الله ، سالك في « الحضارة » منهج الإسلام « الدين » .

---

(١) رواه البخاري .

فمنهج النبوة ، الذي غدا منهج حضارة ، هو الذي تميزت به حضارتنا عن غيرها ، لتميزه . وهذه المعالم التي تميزه هي ذاتها معايير التجديد لهذه الحضارة عندما يصيبها الجمود ، وضوابط النهضة لها إذا عدت عليها عوادي الانحطاط ، ومن هنا تبرز أهمية تلمسها ورصدها وصياغتها عندما تكون المهمة الكبرى هي إنهاض الأمة من المأزق الذي وقعت فيه والوهدة التي تردت فيها .

وهذه الحقيقة ، حقيقة تميز الحضارة الإسلامية بتميز منهجها ، هي التي تجعل من رفضنا للنموذج الحضاري الغربي - بشقيه الليبرالي والشمولي - ومنهجه الوضعي موقفًا طبيعيًا نابعًا من القانون الإلهي في تعدد وتمايز الشرائع والمناهج .. وذلك فضلًا عن قصور هذا النموذج الغربي النابع من تنكبه النهج الإيماني ، حتى في صورته المسيحية التي حرفت بعض مواضعها ، ثم شوهت صورتها الغربية تشويهًا باعد بينها وبين حقيقتها الأولى ، ومن هنا كان قبول المنهج الغربي ونموذجه الحضاري استلابًا ، وهيمنة ، واحتواء ، وتبعية حضارية ، وانحرافًا عن النهج المؤمن ، وليس نهضة وتقدمًا وانعتاقا .

والآن ، وقبل رصد ما تيسر رصده من معالم المنهج الإسلامي ، لا بد من التنبيه على أننا قد اخترنا فترة خلافة الراشد الثاني عمر بن الخطاب ﷺ ، حقبة تاريخية وبيئة واقعية رشحناها كي نستخلص منها معالم تطبيقات هذا المنهج - مع الاستئناس بامتداداتها - فكرًا ونصوصًا وموقف - بعد هذه الحقبة التاريخية ، الواقعة بين (١٣هـ - ٦٣٤م) و (٢٣هـ - ٦٤٤م) . اخترنا هذه الحقبة ، لا لأنها صانعة هذا المنهج ، وإنما كنموذج لتطبيقات الخلاقة والمبدعة والمتطورة .

أما أسباب اختيار هذه الفترة لتكون منبع رصد معالم تطبيقات هذا المنهج الإسلامي ، وقبل تتبع « الخط البياني » لمسيرته - صعودًا وهبوطًا - فإن في مقدمتها ما اجتمع لهذه الفترة وفيها من :

أ - أن تطبيقاتها للمنهج الإسلامي - منهج النبوة - لم تكن تحت قيادة المعصوم ﷺ حتى يقول قائل : إنها لا تصلح للقياس عليها ، إذ أنَّى لغير المعصومين التأسي بمنهج كان يقوم على تطبيقه معصوم ، ينزل الوحي لتصويب اجتهاداته إذا خرجت عن السبيل ؟! ففي عهد عمر لم تكن هناك عصمة ولا معصوم يقود التطبيق لمنهج الإسلام .

ب - خصوصية الالتزام ، في هذه الفترة ، بالمنهج النبوي وتطبيقه .. وذلك قبل أن تطرأ عليه الطوارئ ، وبخاصة تلك التي أثمرتها أحداث « الفتنة الكبرى » الأولى ، التي

نجم قرنها في السنوات الأخيرة من عهد الراشد الثالث عثمان بن عفان ﷺ .

جـ - مع خصوصية اكتمال بناء الدولة الإسلامية وخروجها من بساطة واقع دولة النبي ﷺ والصديق أبي بكر ﷺ ، خروجها من بساطة ذلك الواقع ، إلى تعقيدات وتركيب واقع البلاد المفتوحة ، ذات المواريث الحضارية القديمة بعد هزيمة الفرس والروم ؛ الأمر الذي نشَّط العقل المسلم المجتهد ، واستنفره كي يستنبط الأحكام الجديدة - من مقاصد الشريعة وكلياتها - للواقع الجديد .

كانت النصوص قد تناهت بختام النبوة واكتمال الدين ، وكان الواقع ودولته قد تغير وتعقد ، فإذا بالعقل المسلم يجتهد ، في التطبيق والإبداع ، على النحو الذي جعل هذه الفترة - خلافة عمر بن الخطاب - النموذج الصالح والدليل الصادق على صلاح المنهج الإسلامي لمواكبة التطور عبر الزمان والمكان ، ذلك أن ثمرات هذا الإبداع ، في مواجهة المستحدثات ، كانت بمثابة الأغصان المتجددة والمتكاثرة في أصل شجرة المنهج الإسلامي ، الثابت والمرتوي من عقائد الإسلام ، وبمثابة القسمات والسمات التي تمثلت فيها أبرز معالم هذا المنهج الإسلامي ، الذي نحاول تلمسه ورصده في هذه الصفحات . إنه الاختيار (لفترة خلافة عمر بن الخطاب) الذي لا يتغيّا استحضار مشكلاتها وقضاياها إلى عصرنا الراهن ، ولا صب واقعنا في قوالب تجاربها ، وإنما الغاية هي استخلاص معالم المنهج الإسلامي من حقبة متميزة لتطبيقاته قبل مرحلة « الغبش » ، وعندما قام الدليل على عموم صلاحها للفعل عبر التطور ، في الزمان والمكان .

وإذا جاز لنا ، قبل تفصيل القول في معالم هذا المنهج ، أن نكثف التعبير عن « محاوره » تلك التي يضمها « إطاره » - فإننا نستطيع أن نقول : إنها محاور منهج إلهي المصدر ، إنساني الموضوع ، يحكم شؤون إنسان مخلوق . لخالق واحد ، يحيا في عالم مخلوق لذات الخالق الواحد ، وينهض برسالة الخلافة عن ربه في عمران عالمه ، وفق بنود عقد وعهد الاستخلاف ، استعدادًا للقاء ربه يوم المعاد والحساب والجزاء .

وأن نقول ، أيضًا ، عن « وظيفة » هذا المنهج : إنها وضوح الرؤية الإسلامية ، التي تيسر الإجابة الإسلامية عن تساؤلات هذا الإنسان : من أين جاء ؟ وكيف يحيا ؟ وإلى أين المصير ؟

فهو ، إذن ، منهج شمولي - جامع - وشمولية رسالة الإسلام . وهو - أيضًا - متميز ، تميز رسالة الإسلام .

معالم المنهج الإسلامي

الله والإنسان والعلم

(البَدء والمسيرة والمصير)

- وحدانية الخالق المعبود .
- الإنسان : الخليفة .
- كون تحكمه الأسباب المخلوقة .
- سبل الوعي والمعرفة .

وحدانيَّة الخالق المعبُود

في التصور الإسلامي يبلغ التوحيد في مراتب التنزيه والتجريد حدًّا لا تستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها ؛ ومن ثم فليس سوى نفي الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلًا أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية ، وما لها من تنزيه عن مشابهة المحدثات ، كل المحدثات ، وكل ما عداها فجميعه محدثات ! ولذلك ، فإن أرقى الدرجات التي يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها ، على « سلم تصور الذات الإلهية » ، هي تلك التي يتلو فيها وعليها قول اللّٰه ، سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١] ، ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ سورة الإخلاص . أما الصياغة البشرية الدقيقة ، التي تعبر عن هذه الحقيقة ، فهي كلمات السلف : « كل ما خطر على بالك فاللّٰه ليس كذلك ! » . في ضوء ذلك نتلقى ونؤمن بالصفات التي وصف اللّٰه بها ذاته ، ونتعبد عندما نسبح بأسمائه الحسنى ، وإفراد اللّٰه ﷻ بالخلق والعناية والرعاية والإنعام ، وكذلك إفراده بالربوبية - يعني تحرير الإنسان من العبودية لغير اللّٰه ، من الطواغيت والأشياء والأغيار والقوى المادية والأساطير والأوهام ، ففيه جوهر التحرير ، وقمة التحرير الذي يفك كل قيود الإنسان عندما يخص بعبوديته الذات الإلهية ، التي جلت ، في التصور ، عن المادة ، واستهدفت شرائعها - أيضًا - تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإصر والأغلال التي كانت تقيد عقله وتعجز خطاه !

ولقد أمعن التصور الإسلامي في التوحيد للذات الإلهية ، وفي تنزيهها عن الشبه والمشابهة ، والمثل والمماثلة عندما كشف للعقل المسلم انفراد الذات الإلهية ، دون كل من عداها وما عداها ، بهذه الوحدانية . فكل من عدا اللّٰه وجميع ما سواه قائم على الثنائية والازدواج والاجتماع والاشتراك ، فقوام الأحياء - وكل ما في الكون أحياء بمعنى ما - مؤسس على قاعدة وفلسفة التزاوج : ﴿ مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ﴾ [هود: ٤٠] ، ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يس: ٣٦] ، وعلى الجماعية والارتفاق والتساند والتعاون والاجتماع : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ [الأنعام: ٣٨] . أما الخالق ﷻ فهو وحده

المنزه عن الازدواج والاشتراك ، أو المماثلة والتشبيه أو الحاجة والاجتماع .

بهذا التوحيد يمتلك المنهج الإسلامي قسمة يمتاز بها ، وتميزه عن كل المناهج والشرائع والديانات والفلسفات غير الإسلامية . والوعي بهذه الحقيقة يدعو الإسلاميين إلى إعمال هذه القسمة ؛ ليزول « الغبش » ؛ وذلك حتى لا يطمس نقاء التوحيد والتنزيه الإسلامي ، وحتى تظل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي – سمة التوحيد والتنزيه – فاعلة فعلها ، وبكل طاقاتها ، في تحرير الإنسان من العبودية لغير اللّه ، فهي – إذن ، سمة في منهج حضاري ، تنهض بالدور الأول في الصياغة لهذا الإنسان كي يكون حرًّا ، وليست قضية نظرية يقف فعلها عند مجرد التصور الإنساني لذات اللّه .

لقد كان « الغبش » ، ثم التحريف الذي أصاب عقيدة التوحيد في المسيحية ، سواء منه ذلك الذي أتاها من « الغنوصية الباطنية » الشرقية ، أو من « المادية الوثنية » الرومانية – الإغريقية ، بداية افتقار التصور المسيحي إلى نقاء عقيدة التوحيد ، الأمر الذي طوع المسيحية في صورتها الغربية ، بل والشرقية ، منذ هزيمة التوحيد في لاهوت الكنائس الشرقية – والذي مثله آريوس (المتوفى ٣٣٦م) – بعد إدانة الآريوسية [1] في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م . كانت تلك البداية هي نهاية العلاقة بين المسيحية ونقاء عقيدة التوحيد ؛ الأمر الذي طوع لاهوتها وكنائسها ، ومن ثم إنسانها لعبادة المادة والمال والأشياء والأغيار وسلطة الأحبار والرهبان ، فغدت هامشًا في الحضارة الغربية ذات الطابع المادي ، والتي تسري في عروقها بقايا وثنية اليونان القدماء ، حتى لقد صدق قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ – ١٠٢٤م) عندما رصد التحول الذي أصاب المسيحية الشرقية بعدما تغربت فقال : « إن النصرانية عندما دخلت روما ، لم تتنصر روما ، ولكن النصرانية هي التي ترومت » !

(١) الآريوسية : هي الاتجاه الموحد في المسيحية الشرقية ، منسوب إلى آريوس . وفي ميلاده خلاف بين سنوات (٢٥٦ ، ٢٧٠ ، ٢٨٠) . وكانت وفاته سنة (٣٣٦م) . ولقد جمع آريوس بين علوم مدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندرية . وكان واحدًا من رجال الدين بالإسكندرية . وتتميز نزعته بإنكار ألوهية المسيح عليه السلام ، فاللّه ، في الآريوسية ، جوهر أزلي أحد لم يلد ولم يولد ، وكل ما سواه مخلوق ، حتى « الكلمة » ، فإنها كغيرها من المخلوقات ، مخلوقة من لا شيء ، وليست من جوهر اللّه في شيء ، ولقد أدانه وأتباعه ونزعته مجمع « نيقية » الذي دعا إليه الإمبراطور قسطنطين سنة (٣٢٥م) . ثم نصره مجمع القدس بعد عشر سنوات . ولكن الآريوسية اضمحلت بعد مجمع القسطنطينية سنة (٣٨١م) بعد وفاة أنصارها الأوائل وبسبب اضطهاد الدولة البيزنطية لدعاتها ، واعتبارها هرطقة وبدعة مخالفة لقانون الإيمان الذي صاغه مجمع نيقية سنة ٣٢٥ . انظر (دائرة المعارف) – بإشراف أفرام البستاني – طبعة بيروت ١٩٥٦م .

إن السند الأول والأعظم والدائم الذي يعصم الإنسان من الضعف والتسليم والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المنبعثة من داخله ، ولقوى المادة والاستبداد المحيطة به ، إن هذا السند العاصم والملجأ الكافل والمدد المعين هو الإيمان باللّٰه الواحد ، قوة فوق كل القوى . بل خالقة وقاهرة لكل ما في الكون من قوى . وهنا ، وبهذا المعنى يصبح التوحيد في الألوهية ، وتصبح شهادة : « لا إله إلا اللّٰه » ، ونداء : « اللّٰه أكبر » الطاقة العظمى والدائمة الفعل في تحرير الإنسان ، وإطلاق طاقاته الفاعلة من أسر قيود الغرائز والشهوات والأشياء والأغيار والطواغيت .

هكذا يصبح إفراد اللّٰه ﷻ بالألوهية والربوبية طاقة خلاقة دائمة الفعل والتأثير ، تدفع الأمة الإسلامية وتعين أبناءها ، إذا هم وعوا حقيقتها ، وأزالوا الغبش عن تصوراتهم لها ، تدفعهم وتعينهم على مواجهة هيمنة القوى الخارجية ، التي تفرض على ديار الإسلام وأمته الاستلاب الفكري والنهب الاقتصادي والإلحاق العسكري والتبعية السياسية ، وعلى مواجهة الطواغيت الذين يتزاحمون على مسرح الحياة الإسلامية ، طالبين أن يُعبدوا مع اللّٰه أو من دون اللّٰه ! طواغيت الاستبداد السياسي ، والاستبداد المالي ، وطواغيت العصبية الظالمة ، قَبَلية ووطنية وقومية وعنصرية ، وطواغيت الذات والغرائز والشهوات ... إلخ .

إن التوحيد الإسلامي ، ليس كلمة ينطق بها اللسان ، ولا هو مجرد تصور فلسفي لعلاقة الإنسان بالخالق ، وإنما هو ثروة تحريرية تعتق الإنسان بكل طاقاته ، من العبودية لكل الأغيار ، في ذات اللحظة التي يخلص فيها إفراد اللّٰه ، سبحانه ، بخالص العبودية وكاملها . إنه التحقيق الكامل لانتماء هذا الإنسان إلى اللّٰه ، وهو الانتماء الذي يعصم هذا الإنسان من كل ألوان الضعف التي تدفع به إلى هاوية الاغتراب .

إن إفراد اللّٰه بالوحدانية والربوبية هو الذي يجعل الإيمان باللّٰه الروح السارية والقوة الموجهة لكل أعمال الإنسان ؛ فيصبح الإبداع البشرى الخيِّر ، أيًّا كانت ميادينه ، صلاة خاشعة في محراب الكون لمن خلقه ويرعاه .

فإذا غاب هذا المفهوم للتوحيد ، أو تغبشت صورته ، فلا عاصم للإنسان من عبادة عجل السامري – عبادة الذهب – كما فعل قدماء بني إسرائيل ، أو عبادة اللذة والشهوات والذات والمال والأشياء ، كما هو حال الحضارة الغربية « المسيحية » الآن . تلك الحضارة التي قال فيها نفر من أبنائها : إن أهلها يعبدون « البنك» ستة أيام في

الأسبوع ، ثم يذهب نفر منهم إلى الكنيسة في اليوم السابع - وذلك دون أن تغيب صورة « البنك » عنهم أثناء القداس !

إن هذا التوحيد الإسلامي فلسفة متميزة لعلاقة متميزة تجمع الإنسان بالمُوجِد والموجود .. فالإنسان مخلوق للَّه ، وهو خليفته المكلف بعمران العالم وفق مقاصد الشريعة - عقد وعهد الاستخلاف - وهو والطبيعة ، بقواها وظواهرها ، مخلوقات تأتلف بعلاقة التساند والارتفاق . وكل المخلوقات أمم وجماعات ، وهي مع كل ما في السماوات والأرضين وما بينهما ترتبط برباط العبودية للَّه والتسبيح له ﷻ ، وكذلك الحال بين الجسد والروح ، والذات والموضوع ، والدين والدنيا ، والعلم والدين ، والعلم والأخلاق ، والدنيا والآخرة ، والكواكب والأجرام والمجرات ، وعالم الغيب والشهادة ، والأسباب والغايات ، والبعد الذاتي والاجتماعي للإيمان ؛ فالكل مجموع برباط التوحيد على النحو الذي يجعل الوجود بأسره ، بمن فيه وما فيه ، محكومًا بقانون النظام والانتظام ، الصادر عن الواحد القادر ، الذي منه البدء ، وبه المسيرة ، وإليه المصير ، خلق كل شيء فقدره تقديرًا .

لقد كان التوحيد الإسلامي ، وما يزال ، هو سبيل هوية الأمة ، ومن ثم توحيد موقفها الفكري في العقائد والشرائع ، في الثوابت والأصول والأركان ، وتبعًا لذلك ، وانطلاقًا منه ، السبيل لتوحيد موقفها الفلسفي والمعرفي في خضم الصراعات والتحديات الحضارية التي أحاطت وتحيط بها ، منذ ظهور الإسلام وحتى عصرنا الراهن ، وأيضًا السبيل لتوحيد موقفها العملي في معركة النهضة الحضارية التي هي طوق نجاتها من التخلف الموروث ، والذي يكرسه التغريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية . لقد صنع التوحيد الإسلامي ذلك مع المسلمين الأوائل الذين كانوا قبل إشراق شمسه حطبًا هشًّا لنيران الجاهلية ، فتحولوا بثورته في تصور الكون إلى ثورة غيرت الواقع بالإحياء الإسلامي وبالتوحيد الإسلامي وبالتقدم الإسلامي وبالحضارة الإسلامية ، بعد الموات والتشرذم والتخلف والجاهلية التي سبقت إشراق شمس هذا التوحيد ، وهو قادر على أن يصنع ذلك بنا ولنا دائمًا وأبدًا ، شريطة أن نراه - كما رآه سلفنا الصالح من رجال الصدر الأول - جوهر التدين وفلسفة التصور للكون ، والصانع الأول لوحدة الأمة داخليًا : ﴿ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ ﴾ [الفتح : ٢٩] وفي مواجهة الأعداء : ﴿ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ ﴾ [الفتح : ٢٩] ﴿ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ﴾ [المائدة : ٥٤] .

إن الموحد في « الحق » توحيدًا حقيقيًا هو الإنسان الذي لا يقبل الدنية في دينه أو دنياه .

● إنه نموذج من فتية أهل الكهف الذين رفضوا ما ساد في قومهم من العبودية للأغيار ، فـ ﴿ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ۝ هَٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَٰنٍۭ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴾ [الكهف : ١٤ ، ١٥] .

● إنه نموذج المغيرة بن شعبة ، عندما دخل يوم القادسية على « رستم » قائد الفرس ، فعجب من عبادتهم للملوك والطبقات والألقاب ، وقال لهم : « إنا معشر العرب سواء ، لا يستعبد بعضنا بعضًا ، فلقد أحيانا اللّٰه تعالى بالإسلام ، أما أنتم فإن بعضكم أرباب بعض ! ولقد تيقنت الآن أن أمركم مضمحل ، فليس يقوم مُلْك على هذه السيرة ولا على هذه العقول » .

● إنه نموذج المؤمن الذي يصل به الإسلام في مراتب العزة إلى الحد الذي تحدث عنه القرآن الكريم فقال : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المنافقون : ٨] ، والسر في امتلاكه هذه العزة هو تحرره ، بالتوحيد ، من عبودية الأغيار ، لأنه يؤمن ويفقه قول اللّٰه سبحانه : ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ ﴾ [فاطر : ١٠] . فالتوحيد ، الذي يجعل « للّٰه العزة جميعًا » هو الذي يحرر المؤمن من عبودية الطواغيت والأغيار فيجعل له « العزة » مع اللّٰه ومع رسوله ، عليه الصلاة والسلام .

● إنَّه نموذج « الإنسان الربَّاني » الذي إذا أقسم على اللّٰه ، تعالى ، أبَرّه اللّٰه ووفَّى بمقتضى قسمه ؛ لأنَّه اخلص العبودية للّٰه ، وأخلص في توحيده له ، جل شأنه ، في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله فحرره اللّٰه ، تعالى ، من عبوديَّة الأغيار ، وخلّص وجدانه وحرّر ضميره من قبول أي ضغط أو ضعف وجعله طاقة تحرير لغيره وإنسانًا رساليًّا مبتعثًا إلى الدنيا كلها ؛ يخرج من شاء اللّٰه إخراجه من عبادة العباد إلى عبادة اللّٰه وحده ، ومن جور الأديان والنظم والمناهج إلى عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة .

تلك بعض سمات ووظائف التوحيد .

* * *

الإنسان : الخليفة

وإذا كانت تلك هي مكانة الذات الإلهية ، وهذا هو مبلغ تنزيهها في تصور المنهج الإسلامي - فأين موقع « الإنسان » ومكانه في هذا المنهج ؟

هنا - أيضا - يتميز المنهج الإسلامي ، ففي الوقت الذي ذهبت فيه مذاهب وفلسفات إلى تقديم الإنسان في صورة « الحقير - الفاني » ، الذي يكمن سر خلاصه ، وتتجلى حقيقة نجاته في « الفناء » بالكل أو بالمطلق - كما هو الحال في « النرفانا Nirvana » الهندية - حتى لقد جعلت من تعذيب الجسد وتحقير المادة وإدارة الظهر لطيبات الحياة ، مراتب للتقدم الإنساني على درب الخلاص ، ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والإمحاء !

وفي الوقت الذي رأينا فيه نقيض هذا المذهب ، في صورة النزعة المادية التي « ألَّهت الإنسان » ، سواء بتصوره سيد الكون ، أو « بأنْسَنَتِها الإله » عندما تصورته بطلًا أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد .

في الوقت الذي تطرفت فيه هذه المذاهب في النظر إلى موقع الإنسان وتصور مكانه ومكانته في هذا الوجود - وبالنسبة إلى الله ، وإلى العالم - وجدنا المنهج الإسلامي يتخذ الموقف « الوسط - العدل - الحق » في هذا الموضوع .

فالله هو الخالق الواحد ، والإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه لعمارة هذا الكون ، فهو ليس الحقير الذي يمكن خلاصه في « الفناء والإمحاء » ، لأنه سيد في الكون ، سخر الله له ظواهره وقواه ، لكنه ليس سيد هذا الكون ، وإنما سيد فيه ، وسيادته في هذا الكون هي « نعمة » أنعم بها عليه سيد هذا الوجود ، تكريمًا له ، وتمكينًا من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة هذا الكون وترقيته وفقًا لبنود عهد الاستخلاف ، فهي - أي هذه « السيادة الإنسانية » - إنما قامت بمقتضى التكليف الإلهي ، والتفويض الرباني من المولى ، ﷻ سيد هذا الكون وخالقه وراعيه ، وهي محكومة بروح عهد الاستخلاف وإطار النيابة والتوكيل الذي حمَّله الله فيه وبه الأمانة التي أشفق من حملها من عداه وما عداه من المخلوقات . إنه الخليفة عن الله في عمارة الأرض ، بكل ما في الخلافة من تميز يمتاز به المنهج الإسلامي عن غيره من المناهج التي حكَمت غير الإسلام من الديانات والفلسفات .

إنه الخليفة عن الله : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] .

وهو الخليفة الذي انفرد بحمل الأمانة : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢] .

وكل ما بيده فإن له فيه وعليه السلطة والسلطان ، لكن ليست سلطة السيد وسلطانه ، وإنما سلطة الخليفة وسلطان الوكيل المحكومتان بنطاق عهد الاستخلاف وعقد التوكيل : ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَأَنفَقُوا۟ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [الحديد: ٧] .

وكل مسعى لهذا الخليفة في إطار عهد الاستخلاف ونطاقه هو عبادة : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] .

وإذا كان مكان الإنسان من الله ، في المنهج الإسلامي ، هو مكان الخليفة ، حامل الأمانة ، المحكوم إطار تكليفه بعهد الاستخلاف – الذي هو في الجوهر والحقيقة : المنهج الإسلامي – فإن مكانه في الطبيعة وقواها وظواهرها وما أودع الله فيها من خيرات ، هو مكان « الوكيل » الذي سخر الله له هذه الطبيعة تسخيرًا معللًا ومحكومًا بالحكمة الإلهية من وراء هذا التسخير ، فالإنسان زميل للطبيعة ، في الخلق ، وليس عدوًّا لها .. وهي مسخَّرة له سبيلا لأداء الأمانة التي حملها : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ۝٣٢ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ، ٣٣] ، ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ [لقمان: ٢٠] . إنه تسخير الارتفاق ، للاستعانة والاتساق ، وليس تسخير السخرة والإذلال والتدمير .

إذنْ « فموقع » الإنسان من الله [١] ومن الكون (في المنهج الإسلامي) موقع

---

(١) بعد الذي ذكرناه عن التصور الإسلامي الذي ينزه الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات ، ومن ثم عن التجسد والتحيز في المكان – فغنيٌّ عن البيان أن الحديث هنا عن « مواقع » معنوية و « مجازية » لا صلة لها بالتجسيد والتشبيه .

« الوسط ، العدل ، الحق » ، فهو ليس محور الكون وسيده ، وإنما هو خليفة اللَّه فيه ، وسلطانه في عالمه وسيادته على الطبيعة ليس مطلقًا ولا هي بالسيادة المطلقة ، وإنما يحكمه ويحكمها إطار وبنود عهد الاستخلاف ؛ ومن هنا يأتي مكان ومقام « الوسطية » في المنهج الإسلامي ، فنراها « العدسة اللَّامة » و « زاوية الرؤية » التي تميز هذا المنهج عن غيره إلى حد كبير .

وإذا كانت غيبة هذا التصور لمكانة الإنسان - كخليفة عن اللَّه ، سبحانه ، لعمارة عالمه - قد جعلت التصورات المادية تتطرف لترى الإنسان سيد هذا الكون وإلهه ، حتى لقد تصورت اللَّه إنسانًا - كما أشرنا - فجعلته (في الوثنية اليونانية) بطلًا ، كما جعلته ، في لاهوت المسيحية التي طوعتها وحرفت توحيدها ، حالًا في الإنسان ، إذا كان هذا هو أثر غياب النظرة الوسطية لمكانة الإنسان في الكون وموقعه في الوجود ، لدى الانحراف المادي ، فإن أثر غياب هذه الفلسفة الوسطية على جبهة « الغنوص [1] الباطني » ولدى امتداده في « التصوف الفلسفي » - لا يقل خطلًا وخطأً !

فالتصوف الفلسفي ذو الجذور والمنطلقات الغنوصية الباطنية ينفي أي وجود حقيقي للإنسان ، عندما ينفي حقيقة الوجود عما سوى اللَّه ، فأصحاب وحدة الوجود منهم يقولون : إن وجود اللَّه هو عين وجود العالم ، فلا يثبتون أي وجود للعالم ، بما فيه الإنسان !

والقائلون منهم بالاثنينية - اللَّه والعالم - يقولون : إن الوجود الحقيقي هو للَّه وحده ، وإن وجود ما سواه - العالم والإنسان - وهم وظل ، فتتفق مذاهبهم على « تهميش » واحتقار هذا الإنسان ، عندما يجمعون على نفي فعاليته كخليفة عن اللَّه .

---

(١) الغنوصية ، نسبة إلى « Gnosis » ، أي « المعرفة » ، وهي نزعة فلسفية ودينية قائمة على التلفيق بين الفلسفة والدين ، ازدهرت في المناخ الحضاري الهليني بالشرق القديم ، وخاصة في فارس - وفكرتها المحورية قائمة على أن « المعرفة » هي طريق الخلاص ، وليس الإيمان الديني ، سواء أكانت النصوص أو العقل أو هما معًا سبيل هذا الإيمان . والغنوصية في بدايتها مزيج من الهيلينية اليونانية ، والقبالية العبرانية (الديانة الشعبية للإسرائيليين) والمزدكية والمانوية (مذاهب الفرس القدماء) . وهي تسلك للخلاص سبيل التجربة الروحية الذاتية ، التي ترتقي بصاحبها على طريق الفناء في المطلق والكل ، وليس طريق الشريعة ، عقلية كانت أو سمعية . ولقد لعبت الغنوصية الدور الأعظم في إفساد نقاء عقيدة التوحيد بالمسيحية ، ثم حاولت ذلك في الإسلام . فنجحت بخلق تيار التصوف الفلسفي ، وخاصة عند القائلين من أقطابه بوحدة الوجود . وطريق الغنوصية وإن نجح وصدق فرديًا بالنسبة لآحاد من الخاصة ، إلا أنه مدمر لاجتماعية الإنسان ، مفسد لعقائد العامة ، الذين يستحيل عليهم سلوك طريقها في الخلاص .

كون تحكمه الأسباب المخلوقة

في المنظور الإسلامي : الإنساني هو أفضل المخلوقات ، لكنه أحد المخلوقات ، التي تجل عن تعداد الإنسان . وفي قصة الخلق ، كما عرض لها القرآن الكريم ، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق ، فنفهم أن الكون والعالم موجود وجودًا موضوعيًا ومستقلًا عن الإنسان ، فالوجود المستقل للعالم حقيقة لا خلاف عليها بنظر الإسلام ، بل إن خلقه ووجوده سابق على خلق الإنسان : ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [فصلت : ٩ - ١٢] ، ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [ص : ٧١ ، ٧٢] .

وهذا العالم - الذي هو خلق اللّه - بسبب من أنه خلق اللّه الواحد الحكيم ، المنزه في خلقه عن العبث - قد حكمته وتحكمه ، في كل صغيرة وكبيرة ، السنن والقوانين ، التي هي الأخرى مخلوقة للّه ، أودعها وركّبها في ذات الطبيعة وظواهرها وقواها ؛ فكان النظام والانتظام الذي يبهر العقل الإنساني يومًا بعد يوم كلما اكتشف جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام .

لقد خلق اللّه هذا العالم لحكمة وعلة الغائية ، وعلى نحو ما قدر وأراد [1] ، وعلمنا وأعلمنا أن السنن [2] والقوانين حاكمة لهذا العالم في الخلق والابتداء : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ

(١) في استخدامنا للمصطلحات نود أن ننبه إلى أننا نعني بـ « العلة » : ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجًا مؤثرا فيه ، وهذا المعنى « للعلة » هو معنى « السبب » أما « الحكمة » : فهي الغاية ، أي ما من أجله يكون الشيء أو العمل . فإذا قلنا « العلة الغائية » ، فإننا نعني بها ما يوجد الشيء لأجله ؛ وذلك تمييزًا لها عن « العلة الفاعلة » ، التي هي : العامل المباشر في إحداث أثر أو معلول ما . انظر : الجرجاني ، التعريفات ، طبعة القاهرة (١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م) . والمعجم الفلسفي ، وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة ، طبعة القاهرة (١٣٩٩هـ سنة ١٩٧٩م) .

(٢) نحن نستخدم « السنة » هنا ، وجمعها « سنن » ، بمعناها القرآني ، فسنة اللّه : هي ما جرى به نظامه في خلقه . انظر : معجم ألفاظ القرآن ، وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة ، طبعة القاهرة (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م) .

ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [يونس : ٥] ، ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان : ٢] ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [الأعلى : ١ - ٣] ، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الدخان : ٣٨ ، ٣٩] ، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [ص : ٢٧] .

فسنة اللّه ، أي ما جرى به نظامه ، قد حكمت خلق هذا العالم ووجوده في الابتداء عندما فطره ولم يك من قبل شيئًا مذكورًا .

وهذه السنة (النظام ، القانون) قد جعلها اللّه خلقًا مبثوثًا في أجزاء هذا الوجود ، سماء وأرضا وأفلاكًا ، فحكمت سير ومسيرة هذا العالم عبر تاريخه ، وفق الحكمة الإلهية التي قدرَّها سبحانه ، فتاريخ كل شيء في هذا الوجود ، قد حكمته ، هو أيضًا ، السنن والقوانين :

﴿ سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴾ [الإسراء : ٧٧] ، ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ [الأحزاب : ٣٨] ، ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب : ٦٢] ، ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر : ٤٣] ، ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الفتح : ٢٣] .

وحتى التغيير والتبديل الذي يبدعه اللّه في هذا الوجود ، قد شاءت حكمته في انتظام الوجود أن تحكمه السنن والقوانين ، فيتنزه عن الصدفة والعفوية والعبثية ، كذلك فإن فعل اللّه هذا ، في التغيير ، لا يتخذ - بالعالم والفعل المقدور للإنسان - صورة الجبر والحتم الذي يجعله خارجًا عن اتساق السنن والقوانين ، ملغيًا لحرية خليفته فيما هو مقدور له من الأفعال ، فلقد شاءت حكمة اللّه ، ﷻ كمالًا لانتظام ونظام الكون بالسنن والقوانين - أن تكون حرية الإنسان في التغيير هي الأخرى سنة حاكمة فيما تغييره مقدور لهذا الإنسان : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١] . ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الأنفال : ٥٣] .

والنبوات والرسالات ، التي مثلت سبل الهداية من الضلال ، والتغيير الإلهي لما عليه الناس من ظلم وظلمات - قد حكمتها ، هي الأخرى ، السنن والقوانين في

الاصطفاء ، ونزول الوحي بلسان أمة الدعوة ، وإزاحة العلة ونفي الحرج بتيسير بلوغ الدعوة ، وعدم تكليف ما لا يطاق ، والإنعام بشروط التكليف ، وإقامة الأعلام المعجزة ، من جنس ما برعت فيه أمة الدعوة ... إلخ ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم ﴾ [يوسف : ١٠٩] ، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم : ٤] . ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ [فاطر : ٢٤] ، ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ [سبأ : ٣٤] .

فحتى النبوات والرسالات والمعجزات ، أي ما هو خارق للعادة ، في مسيرة الإنسان وتاريخه على درب التغيير – محكومة ، هي كذلك ، بالسنن والقوانين في الاصطفاء والإعجاز والفعل (الدعوة) وفي ردود الأفعال من قبل المدعوين ... إلخ .

وكما حكمت السنن والقوانين هذا العالم في الخلق والمسيرة – كذلك تحكمه في المصير ، ففي الإيجاد حكمة ، وفي الأعمال حكمة ، وفي الجزاء غاية وحكمة ، تنفي العبثية عن الحياة والأعمال : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون : ١١٥] ، ﴿ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴾ [يونس : ٤] ، ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [الحشر : ٢٠] ، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾ [الانشقاق : ٦] . ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة : ٧ ، ٨] .

فالحكمة ، والسنة ، والقانون ، والعلة ، والغائية : روابط وجوامع أفادت وتفيد هذا العالم النظام والانتظام ، إن في الخلق أو المسيرة أو المصير ، شاء الله ذلك وخلقه في الكون المادي ، بعوالمه المختلفة وظواهره وقواه المتعددة .. وكذلك في عالم الإنسان :

﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ۝ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [يس : ٣٧ – ٤٠] ، ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ [الأحزاب : ٣٨] .

ولهذه الحقيقة الموضوعية ، التي ألح ويلح القرآن الكريم بها على العقل المسلم ، لم يعرف المنهج الإسلامي غموضًا يجعل المسلم مترددًا في الإيمان بحقيقة وجود العلية

والسببية الحاكمة في هذا الوجود ، المادي منه والإنساني ، وإذا كان « السبب » هو ما يترتب عليه مُسبَّب ، عقلًا أو واقعًا ، فإن العقل مهيأ للإيمان بوجود السببية الحاكمة لعوالم المادة والأحياء والأفكار ، تضافر في تهيئته لهذا الإيمان نظره في كتاب الدين (القرآن الكريم) ونظره في كتاب الكون (الطبيعة وظواهرها) فالنظر في المسبَّبات - المخلوقات والمصنوعات - طريق إسلامي لمعرفة السبب الموجد لها ، ﷺ الأمر الذي يشهد على قيام السببية وعلو مقامها في الاستدلال الإسلامي ، والاهتداء إلى السبب هو الطريق الآمن لبلوغ الغايات والمسبَّبات : ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ۝ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴾ [الكهف : ٨٣ - ٨٥] قاده إلى تحقيق الغايات والمسبَّبات .

وعند هذا المقام من هذا الحديث من حق الإنسان أن يتساءل :

إذا كان هذا هو مبلغ الوضوح والحسم في المنهج الإسلامي إزاء العلِّية والسببية فيما هو مخلوق - فلِمَ وفيمَ كان الخلاف الشهير ، بتراثنا ، حول هذا الأمر ، بين أنصار السببية ومنكريها ؟!

وكيف ذاعت عداوة الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٥٠هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م) للسببية ، فأنكر ضرورة الترابط بين الأسباب والمسببَّات - في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وسماها - أي العلاقة - « الاقتران » ، وجعله « عادة » وأنكر أن يكون قانونًا ضروريًّا .

وكيف اشتهرت - كذلك - معارضة ابن رشد الحفيد (٥٢٠ - ٥٩٥هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨م) للغزالي في هذه القضية ، ورده عليه بكتابه (تهافت التهافت) ؟

أما نحن ، فإننا نرى أن لبسًا قد حدث في هذا الموضوع .

ذلك أن الموقف من السببية ، ومن علاقة الأسباب بالمسببَّات ، قد توزعته وتتوزعه هذه المواقف لهؤلاء الأطراف :

أ - موقف الذين ينكرون الأسباب - كل الأسباب - وينكرون ارتباط كل المسبَّبات بأية أسباب - بما في ذلك السبب الأول لهذا الوجود - ويعودون بكل موجود إلى الصدفة والاتفاق ، وهذا الموقف لم يقل به أحد من أهل الإسلام ، فالعلاقة مُنْبَتَّة بين قائله وبين الإسلام !

ب - وموقف الذين يؤمنون بوجود الأسباب ، ويقرون بعلاقة الفعل الضرورية لهذه الأسباب في مسبَّباتها ، ويرون أن هذه الأسباب المركبة في المادة وقواها وظواهرها ، وفي

الإنسان - هي « أسباب ذاتية » ، وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارق لمادتها ، إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق ، أو يتصورونه على الصورة التي تصوره عليها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) محركًا أول ، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه . وهذا الموقف - أيضًا - لم يقل به أحد من أهل الإسلام ، وأقصى ما يمكن أن يوجد في تراثنا عنه ، أن نجد « شروح » بعض فلاسفتنا هذه المقولة اليونانية ، مجرد شروح ، وشارح الكفر - كناقله - ليس بكافر ، كما يقولون .

جـ - والموقف الثالث هو موقف الإسلام ، وكل مفكريه - على تفاوت في العبارة - بسبب التفاوت في جانب التركيز والاهتمام ، تبعًا لتفاوت الأمر الذي يحذره المفكر ويراه الخطر على نقاء الاعتقاد الإسلامي في هذا الموضوع .

هذا الموقف الإسلامي ، من السببية ، قد اجتمع كل مفكري الإسلام حول محوره وجوهره ، فقالوا بالسببية ، وبوجود الأسباب ، وبقيام العلاقة بينها وبين المسبَّبات ، لكنهم قالوا - جميعًا أيضا - إن جميع هذه الأسباب ، المركبة في الأشياء ، مخلوقة هي ، أيضًا ، لخالق هذه الأشياء ، وإن عملها في مسبَّباتها لا يعني انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها ، إذا هو سبحانه شاء إخراج الأمر من « العادة » إلى « خارق العادة » ، لحكمة يريدها الله .

فليس هناك ، في الإسلام ، من ينكر الأسباب - تركُّبها وعملها - وأيضًا ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارق لمادتها وعالمها ، والقادر على خرق « عادة عملها والارتباط بينها وبين مسبَّباتها » ، عندما يريد ، سبحانه ، إقامة الأعلام المعجزة ، والآيات البينات المتحدية والشاهدة على الإعجاز .

وعندما كان يشتد حذر المفكر من الفكر المنكر للسببية ، يكون تركيز عبارته على إبراز السببية وارتباط الأسباب بالمسبَّبات ، وعندما يكون المحظور وموطن الحذر هو الفكر الذي يجعل عمل الأسباب ذاتيًا ومستقلًا عن مسبِّب الأسباب - يكون التركيز في عبارة المفكر على إبراز نسبة حقيقة العمل إلى مسبِّب الأسباب ، وليس إلى هذه الأسباب .

تلك هي القضية ، وهذه هي الملابسات التي أشاعت وهم الاختلاف الإسلامي حول قضية لم يَدَع الإسلام مجالًا لخلاف فيها أو عليها .

ولعل ما يدعم هذا التصور الذي تصورناه لواقعة « الخلاف المزعوم » هذا ، أن نورد - للاستئناس - ثلاث عبارات : اثنتان منها لطرفي هذا « الخلاف المزعوم » الغزالي ،

وابن رشد ، والثالثة لسابق عليهما ، هو الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥هـ/٧٨٠ - ٨٦٩م) ففيها يتجلى اجتماع « المتكلمين » و « الفلاسفة » ، من الفرق والتيارات المتميزة ، على هذا الموقف الإسلامي الذي جلاه الإسلام في قضية السببية وعلاقة الأسباب بالمسبَّبات .

● فالغزالي - الذي شاع عنه إنكار السببية ، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات - لم يصنع أكثر من الحذر والتحذير من أن يكون الحديث عن علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات مفضيًا إلى القول بالسببية الذاتية ، التي تنكر السبب الأول ، أو تنكر إمكان وجواز تدخله لنقض « العادة » وإيقاف عمل الأسباب في المسبَّبات بواسطة أسباب أخرى غير عادية يوجدها سبحانه ، أي أنه لا ينكر السببية ، وإنما ينبه على سببية لا يدركها ولا يسلم بها الذين لا يؤمنون .

ويشهد على أن هذا هو حقيقة موقف الغزالي قوله - في ذات المقام الذي أورد فيه العبارات التي اتهم بسببها أنه ينكر السببية - عندما أراد استخلاص حقيقة الموقف قال : « إننا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكنا مع هذا نجوِّزُ أن يلقى شخص في النار فلا يحترق ، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص ، فيحدث من اللَّه ، تعالى ، أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها ، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا فيدفع أثر النار ، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطَّلْق (مادة نباتية) ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره ، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطَّلْق وأثره ، وفي مقدورات اللَّه تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلا ينبغي أن ينكر إمكانها ويحكم باستحالتها » [(١)] .

فالغزالي ، هنا ، لا ينكر السببية ، بل يسلم بعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات ، لكنه يتحفظ على الإطلاق ، وينبه على « جواز » تخلف عمل السبب في المسبَّب إذا أراد خالق الجميع ذلك ، فخلق أسبابًا أخرى تحول دون عمل الأسباب الأولى ، فكأنه يضيف - ولا ينقص - إلى حقيقة عمل الأسباب في المسبَّبات ، يضيف حقيقة

---

(١) أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة (ص ٦٧ ، ٦٨) ، طبعة القاهرة سنة (١٩٠٣م) .

قدرة مسبِّب الأسباب على تبديل هذه الأسباب ، فنحن بإزاء إعمال السببية بواسطة أسباب جديدة ، لها عمل جديد ، ولسنا بإزاء إنكار للسببية ، كما شاع عن الغزالي في هذا الموضوع .

● ومع الغزالي وليس ضده ، في حقيقة الأمر ، يقف ابن رشد ، عندما يعلن أن إيمانه بالسببية ، وبعلاقة الضرورة بين المسبَّبات وأسبابها ، لا يعني اكتفاء هذه الأسباب – في عملها – بذاتها ؛ لأنها هي الأخرى مخلوقة للَّه ، الذي فِعْلُه ، سبحانه ، شرط في فعل هذه الأسباب ، يقول أبو الوليد : « ولا ينبغي أن يُشَكَّ في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضًا ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها ، فضلًا عن فعلها » [1] .

● أما الجاحظ فإنه يقرر ذات الحقيقة ، عندما يقول : إن « التوحيد » في الألوهية ، وهو الذي يعني الإيمان بخلق هذا الكون ، لا ينفي وجود الأسباب الفاعلة في الأشياء (الطبائع) . قد يكون تصور هذا الأمر صعبًا على غير أهله ، لكنه حق ممكن التصور ! « والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد ، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع ، وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع ؛ لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها ، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على اللَّه ، فرفعت الدليل ، فقد أبطلت المدلول عليه » [2] .

إذن لا خلاف في الإسلام ، ولا في حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون في الخلق ابتداءً ، وفي المسيرة تاريخا ، وفي المصير انتهاءً ، فقط يضبط الإسلام هذه القضية عندما يؤكد أن هذه الأسباب ، هي الأخرى ، مخلوقة لذات الخالق الواحد ، خلقها ، وأودعها وأعطاها قدرة الفعل ؛ لأنه خالق كل شيء : الأسباب والمسبَّبات ، فهذا العالم المخلوق تحكمه السنن والقوانين والأسباب ، المخلوقة هي أيضًا للخالق الواحد ﷻ .

وإذا كان هذا هو موقف الإسلام من الوجود الموضوعي للعالم ، ومن وجود الأسباب

---

(١) أبو الوليد ابن رشد ، تهافت التهافت (ص ١٢٤) طبعة القاهرة سنة (١٩٠٣م) .

(٢) الجاحظ ، كتاب الحيوان (١٣٤/٢ ، ١٣٥) تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة .

الفاعلة في الطبيعة والإنسان والمجتمعات ، من منطلق أن كل ذلك - العالم والإنسان والمجتمعات ، والأسباب ، المركبة فيها - مخلوق للخالق الواحد ﷻ ؛ فإن هذا الموقف الإسلامي هو التعبير - في هذه القضية - عن وسطية الإسلام .

ذلك أن النظرة المادية لقضية السببية ، إذ تسلم بالوجود الموضوعي للعالم ، وبفعل الأسباب المركبة في الطبيعة وظواهرها وقواها ، فإنها - أي النظرة المادية - تنكر خلق اللّٰه لهذه الأسباب ، تبعًا لإنكارها خلقه للعالم والإنسان والمجتمعات ، فالوجود ذاتي ، والأسباب ذاتية - بلا خالق ولا خلق - عند الماديين .

وعلى النقيض من هذه النزعة المادية ، نرى « الغنوصية - الباطنية » ، كما تتجلى في التصوف الفلسفي - وبالتحديد لدى القائلين بوحدة الوجود ، أو قصر الوجود الحقيقي على اللّٰه وحده - نرى أصحاب هذه النزعة ، تبعًا لإنكارهم أي وجود حقيقي لما سوى اللّٰه ، ينكرون وجود سببية أو أسباب في العالم أو الإنسان أو المجتمعات .

ونحن إذا تتبعنا سمات نظرتهم إلى العالم والإنسان ، في ضوء علاقتها باللّٰه ، سبحانه ، سنجد الموقف المفضي إلى نفي الوجود مطلقًا أو الوجود الحقيقي - ومن ثم السببية والأسباب وفعلها - عن ما سوى اللّٰه .

أ - فهم لا يعتدون بالعمل - كسبب فاعل ومثمر - بل يعرضون عنه ؛ وإذا مارسوه ، فإنهم لا يرون علاقة الضرورة بينه وبين ما يثمر من مسبَّبات .

ب - وهم جبريون ، ينفون وجود الإرادة الإنسانية ، وعلى حد قول النفري (٣٥٤هـ - ٩٦٥م) فإن « المماليك (أي فاقدي الحرية والإرادة) في الجنة ، والأحرار (ذوي الإرادة) في النار » [1] .

جـ - وينكرون الوجود الحقيقي لما سوى اللّٰه ، فيرى فريق منهم أن وجود ما سوى اللّٰه لا يعدو وجود الظل والوهم ، بينما يراه آخرون عدمًا خالصًا !

د - ولذلك فهم لا يعتمدون على الأغيار - ومنها الأسباب - ولا يثقون فيها ، فهي وهم أو عدم محض !

هـ - وينكرون أن تكون معرفة المصنوع سبيلًا لمعرفة الصانع ، فلا وجود للمصنوع حتى يكون سببًا لمعرفة الصانع .

---

(١) النفري ، المواقف والمخاطبات - موقف الحجاب - تحقيق آرثر آربري ، تقديم د. عبد القادر محمود ، طبعة القاهرة سنة (١٩٨٥م) .

و - ويعتبرون السلامة هبة ، لا علاقة لها بالعمل والتكسب والأسباب ، وحتى العبادات - إذا مارسوها - فإنهم ينكرون أن يكون لها ، في السلامة والنجاة ، فعل الأسباب للمسبَّبات .

ز - وكذلك المعارف ، يرونها هبة لا علاقة لها بالاكتساب والأسباب .

ح - ويصرحون بنفي السببية - أي العُدَّة- ، وانعدام تأثيرها في الارتقاء إلى الغاية - مقام « الوقفة » [1] - وبعبارة النفري : « وقال لي (أي الله ﷻ) : كل أحد له عُدَّة ، إلا الواقف ، وكل ذي عُدَّة مهزوم » [2] .

ط - ذلك أن غاية أصحاب هذه النزعة ليست تحقيق خلافة الإنسان عن الله في عمارة العالم ، بالكسب والأسباب ، وإنما غايتهم « فناء الإنسان في الله » ، وذلك عن طريق « محو الأنا » لا إثباتها ، وهي غاية تتحقق بالهبة والفضل ، وليس بالكسب والأسباب ، وبعبارة النفري أيضا - عن هذه الغاية - بلوغ مقام « الوقفة » ، التي يفنى فيها الإنسان عن « شهود السوى » ، أي يفنى عن شهود ما سوى الله - « وقال لي (أي الله ﷻ) الوقفة لا تتعلق بسبب ، ولا يتعلق بها سبب » [3] .

هكذا نفتقد الموقف الإسلامي الحقيقي من قضية السببية إذا نحن افتقدنا منهاج الوسطية الإسلامية ، فعندئذ تميل الكفة إما إلى « النزعة المادية » ، التي لا ترى غير الأسباب المركبة في المادة والطبيعة فاعلًا ، وإما إلى « النزعة الغنوصية الباطنية » ، التي تنفي الوجود الموضوعي - بما في ذلك وجود الأسباب - عن ما سوى الله .

وبين هذين الموقفين تقف الوسطية الجامعة ، ليس بمعزل عنهما ، بل لتجمع وتؤلف بين الصدق في كل من موقفيهما ، على النحو الذي قدمناه ، وذلك عندما تسلم بالوجود الموضوعي للعالم والإنسان والمجتمعات ، وبالوجود الموضوعي للأسباب الفاعلة مع الإيمان بأن خالق جميع ذلك هو الله ﷻ .

وفي ختام هذا الحديث جدير بنا أن ننبه على أن المسلم ، الذي يؤمن - بحكم إسلامه - بسنن الله في الكون ، عالمه وإنسانه ومجتمعاته ، وهو يميز بين « السنن الخارقة للعادة » و « السنن الجارية » ، عليه أن يدرك اليوم ، بعد ختام النبوة والرسالة ، وانطواء

---

(١) الوقفة هي أرقى مقام يبلغه المتصوف على طريق الخلاص والفناء في الله .. وفيه يفنى عن ما سوى الله .

(٢) المصدر السابق - موقف « الوقفة » .

(٣) المصدر السابق - موقف « الوقفة » .

أعلامها وسننها الخارقة ، عدا المعجزة الخالدة المتمثلة في القرآن الكريم ، على هذا المسلم أن يعلم أن ضالته المنشودة وميدان اهتمامه الأكبر إنما هو اكتشاف « السنن الجارية » ، وامتلاكها أسلحة لتغيير النفس والواقع الذي يعيش فيه ، وهي مهمة لا ينتقص منها ، بل لا ينافسها ، بل يحض عليها هذا المعجز الخارق : القرآن الكريم .

* * *

سُبل الوعي والمعرفة

لقد عرفت مناهج الفكر الإنساني وتياراته مذاهب متعددة في سبل وأدوات ومنافذ الوعي الإنساني ، وتحصيل الإنسان للمعارف ، وحيازته وامتلاكه حقائق العلوم والتصورات الذهنية عن الأشياء .

ومن أبرز هذه المناهج منهج أصحاب « النزعة الباطنية » الخالصة ، ومنهج أصحاب « النزعة المادية » الخالصة .

● فالنزعة الباطنية - في تحصيل الوعي والمعارف ، منهج قديم ، عرفه تاريخ الفكر الشرقي القديم تحت عنوان « الغنوصية » Gnosticism ، وهو منهج لا يعتمد على الحواس ، ولا على العقل - الذي هو قوة مؤسسة على الحواس - سبيلًا للوعي والمعرفة ، وهو كذلك لا يعتمد على النقل والسمعيات سبيلًا في هذا الميدان ، وإنما يسلك السبيل الباطني ، سبيل « العرفان » والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلًا « للعرفان » ، الذي يرى فيه - كذلك - خلاص الإنسان [1] .

وهذه « الغنوصية » الباطنية ، قد مثلت في الفكر الشرقي القديم : « تغريب » تلك الحقبة من حقب ذلك التاريخ ؛ لأنها كانت « توليفة » من « الهلينية » الإغريقية التي هيمنت على الشرق بعد انتصار الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) على الدولة الفارسية القديمة (٣٣٣ ق.م) وقيام الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية التي احتوت أقطار الشرق حتى فتوحات الإسلام .

كانت الغنوصية « توليفة » من « الهلينية » الإغريقية ، ومن مذاهب الفرس ودياناتهم - كالمزدكية والمانوية - ، ومن الديانة الشعبية الإسرائيلية القديمة - « القبالية » القائمة على الإغراق في الرموز الخفية وأسرار الأعداد والحروف .

ولقد مثلت هذه النزعة « الباطنية - الغنوصية - العرفانية » في الحياة الفكرية للشرق القديم الخطر الذي غَبَّش نقاء توحيد المسيحية الأولى . ثم خاض المعارك ضد التوحيد

---

(١) المعرفة في اصطلاح الصوفية : « حال تحدث عن شهود » . والعارف : « من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله . » انظر القشاني ، اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د . محمد كمال جعفر . طبعة القاهرة سنة (١٩٨١م) .

الإسلامي ، فاكتسب لنفسه في محيط الإسلام مواطئ الأقدام التي تمثلت في المذاهب الباطنية والإمامية والتصوف الإسلامي والفلسفي وخاصة ما تمثل منه في مذهب وحدة الوجود ... إلخ .

تلك هي النزعة الباطنية في سبل الوعي والمعرفة ، التي إنْ نجحت في الكشف عن بعض أسرار الروح - برأي قوم - إلا أنها تغرق أصحابها في بحار هذه الأسرار ، فلا يكتشفون شيئًا آخر غيرها من عوالم الوعي والمعارف والعلوم ، كما أنها - بحكم شروطها وما يلزمها من مجاهدات نفسية ورياضات روحية - لا تصلح إلا لخاصة الخاصة - وكتجارب ذاتية ، غير قابلة للموضوعية وللتعميم ، على حين تتوجه الشرائع والرسالات السماوية إلى الأمم والعامة والكافة والجمهور .

● والنزعة الثانية هي « النزعة المادية » في تحصيل الوعي والمعارف ، وهي على النقيض من النزعة الباطنية ، لا تعتمد على غير الحواس سبيلًا للوعي والمعرفة ، فما لا تدركه الحواس - بنظرها - معدوم ، وما لا يعقله العقل - وهو قوة مؤسسة على الحواس - محال أن يكون موضوعًا للعلم والمعرفة الموضوعية .

ولهذه النزعة المادية - هي الأخرى - جذورها وأنسابها اليونانية القديمة ، مثلت في الفكر اليوناني - والأنساق الفكرية التي تأثرت به أو خضعت لهيمنته - منهج التيار المادي في الفلسفة اليونانية منذ « ديموقريطس الأبديرى » Democritus of Abdera (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م) وحتى امتداداته عند الفلاسفة الماديين في عصر النهضة الأوربية ، فهي إذن - كالغنوصية الباطنية - قد مثلت في الشرق رافدًا من روافد « التغريب » إنْ قديما ، أو في العصر الحديث .

وهذه النزعة المادية في سبل الوعي والمعرفة بسبب من قصورها ، لاقتصارها على الحواس وحدها ، قد تنجح - وهي بالفعل قد نجحت - في الوعي بما هو في متناول الحواس من موضوعات عالم الشهادة ، ولكنها عجزت - ومن ثم أنكرت - عن إدراك ما عجزت عن وعيه وإدراكه هذه الحواس ، لقد وعت الظواهر المادية في عالم الشهادة ، وعجزت عن وعي كل ما تعلق بعالم الغيب ، بل كل ما لا تستقل الحواس بإدراكه من موضوعات وأحكام عالم الشهادة ، وإذا وقف سبيل الوعي بصاحبه عند ما هو ظاهر من الحياة الدنيا ، فلقد يكفي ذلك - نظريًا أو ادعاء - من لا يؤمن إلا بهذه الحياة الدنيا ، لكنه ، بالقطع ، لن يلبي حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة .

هاتان هما النزعتان الأشهران ، في سبل الوعي ، بمناهج الفكر الإنساني خارج نطاق الإسلام .

أما في المنظور الإسلامي – وما يتعلق بسبل الوعي والمعرفة ، في منهج الإسلام – فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعي والمعرفة أمر محتوم ، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة ، الأولى منها والآخرة ، الظاهر منها والباطن ، الواقع منها والمثال ، المادي منها والمعنوي ، الدنيوي منها والديني ، العقلي منها والنقلي ، الإلهي منها والبشري ، فبسبب من اشتراط « الإيمان الإسلامي » إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها ، كان لا بد للمنهج الإسلامي من أن يحشد للوعي والمعرفة كل السبل والأدوات التي تحقق وتضمن هذا الشمول . فلا يقف بها عند « النزعة الباطنية » وحدها ، ولا عند النزعة المادية وحدها ، لقصور كل منها عن تحقيق غايات الإيمان الإسلامي في هذا الميدان ، لقد كان مستحيلًا على المنهج الإسلامي – إذا أراد تحقيق غاياته – أن يقبع في « كهف الغنوصية الباطنية » ، أو يكتفي « بثمرات الحواس المادية » .

وانطلاقًا من هذه الحقيقة ، ولتحقيق هذه الغايات وجدنا المنهج الإسلامي :

أ – يستنفر العقل المسلم كي يُعْمِل – في تحصيل الوعي والمعرفة – سبل وأدوات « النظر » . و « التدبر » . و « التعقل » . و « البينة » . و « البرهان » . و « الجدل » ... إلى آخر هذه الأدوات التي استنفرها ووظفها ، لا في العرفان الباطني وحده ، ولا لمعرفة المادة فحسب ، وإنما لفقه الواقع الدنيوي ، والوحي الإلهي ، والنفس الإنسانية ، أي للوعي بالذات ، والمحيط ، والمبدأ ، والمسيرة ، والمصير جميعًا .

وهو قد حث على ذلك ، فجعله فريضة إلهية ، وواجبًا شرعيًا ، وتكليفًا دينيًا ، ولم يجعله مجرد « حق » من « حقوق » الإنسان ، يجوز له التنازل عنه – دون أن يأثم – إذا هو أراد .

وفي أكثر من ثمانين آية قرآنية نتلو ، في الحض على « النظر » ، شواهد من مثل : ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق : ٥] ، ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف : ١٨٥] ، ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [يوسف : ١٠٩] ، ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا وَزَيَّنَّـٰهَا ﴾ [ق : ٦] ، ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية : ١٧] ، ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَـٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾ [الروم : ٥٠] .

وفي آيات أخرى نطالع الحث على « التدبر » فنتلو : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤] ، ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [المؤمنون: ٦٨] ، ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩] .

وتنتشر في سور القرآن الآيات التي تحض على التعقل ، والتي تستنفر العقل أداة للوعي والمعرفة ، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه ، ولب جوهر إنسانية الإنسان : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٤] . وغير هذه الآية ، من مثلها ، تسع وأربعون آية يأتي فيها هذا المصطلح بلفظه .

وفي المجادلة – بمعنى المناظرة – يحض القرآن الكريم على إحسانها والإحسان فيها مع الخصوم : ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥] . ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] . ويطلب أن تكون المجادلة والمناظرة « بالبينة » ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: ٤٢] . و « بالبرهان » ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١١١] (١) .

والمنهج الإسلامي يحض على إعمال واستعمال سبل الوعي هذه ؛ لأنه يراها ملكات وطاقات إنسانية ؛ فإعمالها هو من كمال الفطرة ، وتعطيلها آفة من الآفات العارضة والمعوقة لعمل هذه الطاقات والملكات ، بل إن في إعمالها الشكر للمنعم بها ﷻ ، وفي تعطيلها جحود نعمتها ، وميدان عملها شامل لفقه العقليات المحسوسة ، ولفقه السمعيات الشرعية ، التي نتلقاها بالتعبد وإسلام الوجه لله سبحانه على حد سواء .

ب – ولما كان الإيمان الإسلامي هو تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين – في أصول العقيدة والشريعة – فلقد كان طبيعيًا ألا يقف المنهج الإسلامي ، بالوعي والمعرفة ، دون هذا اليقين ، فهو يعيب على الذين يقفون عند « الظن » : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨] ، وينهى عن الاعتماد ، في القول أو في الاعتقاد ، على ما دون « العلم » : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] .

---

(١) و [الأنبياء: ٢٤] و [النمل: ٦٤] .

ويحض على « التمحيص » و « التبين » ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات : ٦] .

وطبيعي في منهج لا يرضى من الوعي والمعرفة بما دون اليقين ، أن يضع في حسبانه أن مسيرة الساعي إلى مرتبة اليقين قد تعترضها ، في بعض مراحلها ، الوساوس والشكوك والشبهات . وطبيعي كذلك لمن لا مندوحة له عن بلوغه مرتبة اليقين أن لا تدعوه هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى النكوص على الأعقاب ، ومن هنا رأينا المنهج الإسلامي لا يؤثم النفس إذا عرضت لها هذه العوارض ، وإنما هو يسعى - في صناعة الفكر - إلى تحويلها إلى المختبرات والامتحانات لتصبح جزءًا من عملية التفكير ومرحلة من مراحل المسيرة المستهدفة مرتبة اليقين ، فإذا عرضت لأهل النظر والتدبر والتعقل عوارض من جنس الوساوس والشكوك والشبهات ، فإننا نجد المنهج الإسلامي ينفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يحول - بالمنهجة و « صناعة النظر » - وبواسطة « الفروض » التي توضع على محك التجربة والاختبار ، يحول هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى لبنات في الصرح يطلع بواسطته الناظر على اليقين .

إنه لا يُنَفِّر الناظرين من « الشك » إذا هو عرض ووقع ، ولا يؤثم أهل « صناعة النظر » إذا اقتحمت عقولهم الوساوس والشبهات وهي تجوس خلال التدبر والتفكر ، ولكنه يدعوهم - في حنو - إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة « العبث » ؛ حتى يكون الشك « شكًا منهجيًا » ، يمثل مرحلة في البحث والنظر تُخْتَبَر فيها « الفروض » - التي قد تبدأ في صورة « الوساوس » و « الشكوك » - وتُمَحَّص فيها « الظنون » و « الاحتمالات » ، وصولا إلى اليقين ، وتلك لعمري ، شهادة لهذا المنهج بالتفرد في هذا الباب ، بل شهادة منه على أنه قد جاء شاهدًا على بلوغ الإنسانية مرحلة رشدها ورشادها ، التي استحقت فيها - بجدارة - أن يكون هذا هو منهجها في النظر ، وتلك هي سبلها في الوعي وتحصيل المعارف والعلوم ، فبمثل هذا المنهج يتأسس الإيمان على اليقين ، وإليه يسلك المؤمن السبل الكافلة تحصيل هذا اليقين ، وفي مسيرته هذه توظف حتى الوساوس والشكوك والشبهات في اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعمًا لهذا اليقين ، وتنمية للركائز المعرفية التي تزيد الثقة به وفيه ، وبهذا المنهج يتيسر لأهل النظر ارتياد البكر من عوالم الفكر ، واقتحام المجهول انطلاقًا من المعلوم ، ولو كان ذلك عبر الظنون والوساوس والشبهات والشكوك !

إنه منهج الطور الذي تيسرت فيه إمكانية « العصمة » للأمة ، التي لا تجتمع على ضلال بعد أن كان تكليفها ، بالمناهج الأخرى ، في المراحل السابقة : أن تؤمن بما يلقى

إلى قلبها دون نظر أو إعمال عقل ؛ لأنها « خراف ضالة » ، لا يليق بها سوى أن تُساق .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي نكتشف آفاق المعاني التي تضمنتها آيات قرآنية ، وأحاديث نبوية ، وكلمات وآراء ومواقف اهتدى أصحابها بهذا الهدى في تراثها القديم .

نكتشف آفاق معاني ودلالات تلك المناجاة التي حكاها القرآن الكريم من إبراهيم الخليل عليه السلام لربه ﷻ : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٦٠] .

ونكشف ، كذلك ، آفاق معاني الحديث النبوي الشريف ، الذي يحكي كيف جاء ناس من أصحاب النبي ، ﷺ ، فسألوه :

- إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به !

- قال : **وقد وجدتموه ؟**

- قالوا : نعم !

- قال : **ذلك صريح الإيمان ، ذلك محض الإيمان** [1] .

فهذا النفر من الصحابة الذين عرضت لهم وساوس وشكوك استعظموا الكلام بها ، ونزهوا ألسنتهم عن حملها في حضرة الرسول ﷺ نجد الرسول يقود « نظرهم » على النحو الذي يوظف هذا العارض في سبيل امتلاك اليقين : صريح الإيمان ، محض الإيمان .

ولذلك ، فنحن لا نتعجب - وإن أعجبنا - من بلوغ هذا الموقف الإسلامي ، عند الجاحظ ، الحد الذي تحدث فيه عن هذا « الشك المنهجي » ، باعتباره علمًا من العلوم الإسلامية ، فطلب من العلماء القصد إليه والسعي لتعلمه ، باعتباره طريقًا من طرق اليقين ، ولقد توجه الجاحظ بحديثه هذا إلى من سأله في هذه القضية ، فقال : « فاعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له . وتَعَلَّم الشك في الشكوك فيه تَعَلُّمًا ، فلو لم يكن في ذلك إلا تعَرُّف التَّوقُّف ، ثم التَّثَبُّت ، لقد كان ذلك مما يُحْتَاج إليه ، فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك ، والعوام أقل شكوكًا من الخواص ؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ، ولا يرتابون

---

(١) رواه مسلم والإمام أحمد .

بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد ، أو على التكذيب المجرد ، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك ، التي تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء بأسباب ذلك ، وعلى قدر الأغلب » (١) .

وأيضًا ، فإننا نفهم ، في ضوء هذا السياق ، معنى الخلاف بين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبي علي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٤هـ / ٨٤٩- ٩١٦م) - « إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر » ، وبين الذين قالوا - بلسان الإمام المتكلم أبو هاشم الجبائي (٢٣٧ - ٣٢١هـ/٨٦١ - ٩٣٣م) - : « إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك » ، فعلاقة « الشك » بـ « النظر » ليست غريبة ولا هي بالمنكرة أو المستنكرة ، فالجامع لهما هو إطار سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام .

جـ - لكن لما كانت جميع سبل الوعي هذه ، هي أدوات إنسانية يمتلكها ويستخدمها الإنسان ، فلقد تحددت لها في المنهج الإسلامي الآفاق التي رسمتها مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود ، مكانة الخليفة ، الذي كان العلم وتعلمه الأسماء كلها الهبة الإلهية الأولى ، التي بها فضله ربه على الملائكة ، والمؤهل الذي من أجله جعله في الأرض خليفة ، فهو قد كان وسيظل ويجب أن يعي الإنسان دائمًا وأبدًا أنَّ علمه ووعيه ومعارفه ، هو علم الخليفة ووعي الخليفة ومعارف الخليفة ، تحكمها حدود « النسبي » عندما تقارن وتقاس بالعلم « المطلق والكلي » ، الذي ينفرد ويتفرد به المولى ﷻ ، فكل وسائل الوعي وجميع سبل المعرفة لم ولن تتجاوز بالإنسان هذه الحدود ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٧٦] ، ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥] ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩] .

وبهذا المنهج كان العلم في الإسلام سبيلًا لتنمية مخافة اللَّه وخشيته وتقواه ، وليس - كما في مناهج أخرى - سبيلًا ظن سالكوه ومالكوه أنهم بامتلاكه إنما ينقضون الألوهية ، حتى لقد صاحوا : « لقد مات اللَّه » تعالى اللَّه وتنزه عما به يصيحون !!

فالمنهج الذي استنفر العقل والنظر والتدبر ، والذي جعل التَّفَكُّر فريضة شرعية ، هو الذي علم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكانته في الكون - مكانة الخليفة - ووظيفته هي إعمال وتأدية رسالة الاستخلاف ، ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج

---

(١) الجاحظ ، كتاب الحيوان (٦/٣٥ ، ٣٧) .

من اللّه هي خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلي والمطلق واللا نهائي الذي تنفرد وتتفرد به ذات اللّه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ [فاطر: ٢٧ ، ٢٨] ، ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران : ١٨] .

د - ولأن المنهج الإسلامي هو الإطار الكافل والمتكافل بالإجابة عن تساؤلات الإنسان :

من أين بدأ هذا الكون ؟ وممن كان البدء ؟ وما المسيرة ؟ وما الحكمة منها ؟ وإلى أين المصير ؟ وعلى أي نحو هو ؟ لشمول هذا المنهج كل هذه العوالم وميادينها ، كان عالم الغيب - فيما يتعلق بالمبدأ وبالمصير - وكان اليوم الآخر ، بما فيه من حساب وجزاء ، هي الأخرى قضايا عليه أن ينظم كيفية وسبل وعي الإنسان بتصورها ، قدر الطاقة والإمكان . إنه المنهج الذي لم يقف عند الحواس وحدها ، كسبل للوعي والمعرفة ؛ لأنه لم يستهدف فقط الوعي بعالم الشهادة ، والوقوف عند علم ما هو ظاهر من الحياة الدنيا ، ولذلك تجاوزت في هذا المنهج سبل الملاحظة والتجريب والاستقراء والقياس ، لوعي ظواهر وحقائق ومعارف عالم الشهادة ، مع سبل « السمعيات النقلية » ، يفقه العقل منها ما يستطيع ويطيق أن يفقه ، انطلاقًا من صريح معاني النصوص ، أو بواسطة تأويلها ، و « يفوض » فيما لا يطيق ولا يستطيع عقله منها ، مع السعي الدائم والدائب لتنمية ملكات عقله لما لم يعقله منها ، ومع إسلام الوجه للّه ، تعبدًا ، في كل الأحوال ، فحيث استأثر اللّه بعلم « الكنه والحقيقة » ، لا سبيل إلى بلوغ الإنسان مرتبة اليقين بواسطة الحواس - ومنها حاسة العقل - ولا بد من « السمعيات » لوعي الإنسان بما وراء عالم الشهادة من مغيبات لم يشهدها شهود ، وكما تجاور فيها « المعقول » و « المسموع » ، تجاور في ميادينها ما هو موضوع « للاجتهاد » ، وما هو أصول لا رأي فيها ولا اجتهاد ، وإنما نتلقاها « بالتقليد » الذي « نفوض » فيه ، ونسلم الوجه للّه ، فاليقين بالألوهية - مصدر هذه المبادئ - وقيام الحجة بصدق الرسول المُبَلِّغ ، هما باب « اليقين التفويضي » - إذا جاز التعبير - في هذه الأصول والمبادئ .

ولا يحسبن أحد أن الخلاف بين الإسلاميين قد شمل هذا الموقف ، فها هو ابن

رشد - وفي رده على الغزالي - يقف هذا الموقف ، عندما يقول : « يجب على كل إنسان أن يسلِّم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، فإن جَحْدَها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة ، فالذي يجب أن يقال فيها : إن مباديها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا تجد أحدًا من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت ، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلًا بإطلاق ، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم ، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال تعالى : ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ [آل عمران : ٧] . هذه حدود الشرائع وحدود العلماء ... » [1] .

فعالم الغيب ، والمبادئ التي لا يستقل العقل - والحواس - بإدراكها ، ليست خارج نطاق موضوعات سبل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي ، لكن سبيلها - في هذا المنهج - هو السمعيات ؛ لأنها ليست من عالم الشهادة ، الميسور وعيه بسبل الحواس ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴾ [الجن : ٢٦ ، ٢٧] ، ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ [الكهف : ٥١] ، ﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٨ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام : ٥٨ ، ٥٩] .

نعم ، لقد تجاورت في هذا المنهج وسبله في الوعي حقيقة الثقة في العقل الإنساني ، على النحو الذي لم يسبق له مثيل في مناهج ما تقدم ومن تقدم من الرسالات والرسل ، مع حقيقة رفض « الغرور العقلاني » إذا هو تصور القدرة على عقل كل شيء وأي شيء ، وإذا هو تصور أنه هو سبيل الوعي الوحيد ، وفي ضوء هذه الخصيصة من خصائص هذا المنهج نعي المعنى والدلالة لموقف عمر بن الخطاب ﷺ وكلماته ، عندما طاف بالكعبة ، وتقدم لاستلام الحجر الأسود تقبيلًا فلقد فكر فتوقف ، ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود ، مخاطبًا إياه بالكلمات - الدالة - التي يقول فيها : « والله ، إني أعلم أنك

---

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ، ص (١٢٤ ، ١٢٥) .

حجر ، لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول اللَّه ﷺ ، يُقَبِّلُك ما قَبَّلْتُك » .

لقد أعمل عقله حتى بلغ بإعماله وعمله نهاية آفاقه كحاسة من الحواس المخلوقة ، ثم أدرك أنه بإزاء شعيرة مما يتلقاه المسلم بالسمع والتفويض وإسلام الوجه للَّه ؛ فقال كلماته الجامعة لسبيلي الوعي كليهما ، فسبيل العقل يقطع بأن الحجر لا يضر ولا ينفع ، أما تعظيم الحجر الأسود ، فِعلَّته وحكمته خارج هذا النطاق الذي تحكم فيه العقول .

والذين يغفلون عن هذه الحقيقة ، فلا يسلمون إلا بما تدركه الحواس في العالم المشاهد والمحسوس ، لن يتعدى علمهم علم أولئك الذين عناهم القرآن الكريم عندما قال : ﴿ وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ [الروم : ٦ ، ٧] .

لكننا - بمنطق المنهج الإسلامي - مدعوون إلى أن نميز بين « منطق » عمر بن الخطاب إزاء « تقبيل الحجر الأسود » ومنطق « القدماء » - الفلاسفة - الذي حكاه ابن رشد - إزاء « مبادئ الشريعة » ، فهؤلاء الفلاسفة القدماء قد سَلَّموا - تقليدًا - بمبادئ الشريعة دون عقلها ، لا لأنها في رأيهم حق وصدق ، وإنما لأن قيامها وإقامتها ومراعتها فيه تحقيق « مصلحة » ، هي « تحفظ الوجود الإنساني » ، وفي نفيها والتكذيب بها « بطلان لوجود الإنسان » ، على حين كان تسليم عمر بن الخطاب « بتقبيل الحجر الأسود » ، دون عقله لهذه الشعيرة ، متخذًا صورة « التفويض » - في أمر جزئي - لقيامه على « الأصل - المعقول » ، فلقد عقل الألوهية الواحدة ، التي هي محور التدين وجوهره ، وعقل صدق الرسالة ، التي هي مصدر البلاغ بالوحي القرآني والسنة المبينة له - فكان عقله لهذه الأصول المعقولة الجذرَ الذي غدت الشعيرة غير المعقولة (تقبيل الحجر الأسود) ثمرة من ثمراته ، « فالتفويض » هنا غير مقطوع الصلات « بالمعقول » ، بل إنه مؤسس عليه ، ونابع منه ، ومتفرغ عنه ، إنه : « التفويض : المعقول » .

فموقف عمر - كموقف العقل المسلم - على العكس من موقف الفلاسفة القدماء ، إنما ينطلق من حقيقة أن المعجزات ، مثلًا ، هي « خارقة للعادة » ، وليست « خارقة للعقل والمعقول » ؛ لأن القرآن أولًا يقيم الدليل العقلي على وجود اللَّه القادر الخالق لكل المخلوقات ، فالحادث لا بد له من مُحْدِثٍ غير حادث ، ونظام الكون يقتضي خالقًا عالمًا حكيمًا ... إلخ . وإقامة الدليل العقلي على وجود الخالق لما هو « عادي » ، يقتضي جواز وإمكان خرق هذا الخالق - في صورة المعجزات - لهذا « العادي » ، فالمعجز

إذَنْ ، من المنطق الإيماني ، معقول ، والتفويض فيه تفويض بما اقتضاه ويقتضيه العقل عندما عقل الأصل الذي أثمره واقتضاه أصل : الإله القادر على كل شيء .

على حين كان قول الفلاسفة القدماء - الذي حكاه ابن رشد - دليلًا على أن عجز العقل غير المؤمن عن تعليل مبادئ الشريعة - ومنها المعجزات ، والمغيبات - إنما هو لعدم إيمان هذا العقل ، أما العقل المؤمن ، فإن من مقتضيات إيمانه وسبله ، ومقدماته عقل وجود الخالق القادر ، الأمر الذي يجعل إيمانه بهذه المبادئ - وما فيها من خوارق للعادة ، وأمور لا يستقل العقل بإدراكها - ثمرة لعقله للوحي والنقل ، وليس ثمرة لاستقلاله عن الوحي والنقل ، أي ثمرة للعقلانية الإسلامية المتميزة ، « فالتفويض » ، هنا هو من مقتضيات « العقل والمعقول » .

فمنهج الإسلام ، الذي أنطق عمر مقالته ، هو المنهج الذي لا يذهب به « الغرور العقلاني » إلى الحد الذي ينكر فيه ما لا يستقل العقل بإدراكه وإدراك كنه حقائقه ، المنهج الذي يؤمن بما هو أكثر من عالم الشهادة ، المنهج الذي لا يقف بسبل الوعي عند الحواس ، والعقل واحد منها ، المنهج الذي يعقل « النقل » ، فيغدو فيه تصديق « النقل » برهانا « عقليًا » .

تلك هي حقيقة منهج الإسلام في هذا المقام .

ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي ، كان تجاور « النقل » مع « العقل » في سبله للوعي وتحصيل المعرفة ، وهذا التجاور ليس تجاور السكون والانفصال بين سبيلين يستقلان في الوظائف والموضوعات وميادين الإعمال ، وإنما هو تجاور الزمالة والمؤاخاة والائتلاف والتآزر والتساند والاجتماع ، على النحو الذي جعل منها - بالوسطية الجامعة - سبيلًا واحدًا ، يجمع ويؤلف ما يمكن ويجب جمعه من خصائصها ، الأمر الذي جعل العقلانية الإسلامية متدينة ، والنقل الإسلامي عقلانيًا .

لقد تفرد المنهج الإسلامي بهذا الإنجاز ؛ لأن العقلانية فيه لم تكن ثمرة مفردة لإبداع بشري مُنْبَتِّ الصلة بالنقل الديني والوحي الإلهي ، فهي لم تنشأ في مناخ لا نقل فيه ولا وحي ، كما كان الحال مع عقلانية اليونان القدماء ، ولا في مناخ أفرزها لتنقض اللاهوت الديني ، كما هو الحال مع النهضة الغربية الحديثة ، وإنما كانت عقلانية إسلامية دعا إليها النقل الإسلامي - القرآن والسنة - لتكون سبيلًا لفقه النقل وتعميق الإيمان به ، وازدياد الوعي بمراميه ، ورد متشابهاته إلى المحكمات ، وتمييز قطعي الدلالة

في آياته من ظنيها ، فلم تكن في النشأة معزولة عن هذا النقل ، [ولا نقيضًا له أو بديلًا ، ثم تبلورت ونمت في الدفاع عن هذا النقل ضد النزعة « الغنوصية الباطنية » والنزعة « العقلانية - المادية » ، ذواتي الأصول الهلينية - اليونانية « والثمرات الإلحادية ، حتى لقد أصبح ديوان عقلانيتنا ، في علوم حضارتنا ، هو « علم التوحيد » - أصول الدين - و « علم أصول الفقه » ، وهما في المقدمة من علوم الإسلام ، فهي ؟ العقلانية الإسلامية - مع الكتاب والسنة تنتظمها جميعًا « منظومة ونسق البرهنة والاستدلال » .

وكذلك جاء النقل الإسلامي ، لا ليكون بديلًا للعقل ، أو مُغْنِيًا عنه ، ومستغنيًا عن وظائفه ، وإنما جاء هذا النقل ليعتمد العقل مناطًا للتكليف به ، والتصديق بحجيته ، والوعي بدلائل إعجازه ، وليرتضيه حَكَمًا فيما لا بد فيه من التأويل أو التفسير ، بل إننا نستطيع أن نقول : إن هذا النقل - الذي هو معجزة رسول الإسلام ، عليه الصلاة والسلام - قد جاء « معجزة عقلية » ، تميزت في عقلانيتها هذه ، وتفردت بها ، عن المعجزات المادية لرسالات الرسل السابقين .

وإنها لذات مغزًى ، في هذا الباب ، تلك الآيات القرآنية الكثيرة التي ألحت وتلح على أمة الدعوة المحمدية بحقيقة أن الإعجاز الجديد للرسول الخاتم ليس من جنس إعجاز المعجزات المادية - ذات الأثر الموقوت والتأثير « المدهش للعقل » - التي جاء بها الرسل السابقون ؛ فمعجزة الإسلام - مع خلودها - لم تأت « لتدهش » العقل ، فتذهب بقدراته وتشل ملكاته عن العمل العقلي ، وإنما جاءت لتستنفر فيه هذه القدرات وتستفز فيه هذه الملكات والطاقات ؛ لتتخذ منه السلاح والحَكَم ومناط التكليف ، وليكون - للنقل - المؤازر الذي يمد نطاقه إلى ما هو أبعد من عالم البسطاء المقلدين .

هكذا تميزت العقلانية الإسلامية ، وبهذا تميز النقل الإسلامي ، حتى لنستطيع أن نقول : إن عبارة « العقلانية الإسلامية » تعني وتشمل النقل - أيضًا - طالما أنها « إسلامية » ، وأن عبارة « النقل الإسلامي » تعني وتشمل العقل - أيضًا - طالما عنينا به القرآن الكريم ، وأن عبارة « المعجزة الإسلامية » شاملة - بهذا المعنى - للنقل والعقل كليهما .

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝ وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾ [الأنعام : ٧ ، ٨] ، ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ

جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٌ ﴾ [هود: ١٢] ، ﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦٓۗ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ ﴾ [الرعد: ٧] ، ﴿ وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝ أَوۡ يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٞ يَأۡكُلُ مِنۡهَاۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا ۝ ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَٰلَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا ﴾ [الفرقان: ٧ - ٩] ، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ۝ يَوۡمَ يَرَوۡنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ لَا بُشۡرَىٰ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُجۡرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجۡرٗا مَّحۡجُورٗا ﴾ [الفرقان: ٢١ ، ٢٢] ، ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ﴾ [العنكبوت: ٥٠] ، ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ۝ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ۝ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ۝ أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾ [الإسراء: ٩٠ ، ٩٣] .

لقد ألحوا في طلب الآيات - المعجزات - المادية ، التي « تدهش » العقل وتذهبه وتوقف فعاليته ، لأنهم كانوا على درب آبائهم وأممهم السابقة يسيرون ، ولكن الإسلام لم يستجب لطلبهم هذا ؛ لأنه كان إيذاناً بطور جديد من أطوار ارتقاء الإنسانية ، بلغت فيه سن الرشاد ، وصدق اللّه ورسوله : ﴿ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾ [الإسراء: ٩٣] ، ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ [الكهف: ١١٠] (١) . إنه بشر مثلهم في البشرية ، كما كان الرسل الذين سبقوه ، يوحي إليه بمعجزة الإسلام الجامعة للنقل والعقل جميعًا ، والمالكة - لهذا السبب - صلاحيات الخلود .

ولأن المنهج الإسلامي - كما أشرنا - قد امتدت آفاقه وشملت مسؤولياته ميادين عالم الغيب ، الذي يستحيل على لغة الوضع البشري (لغة إنسان عالم الشهادة الدنيوي) التعبير الدقيق والوافي عن كنه حقائقه - كان إفساح هذا المنهج المكان - في لغة حديثه عن عالم الغيب هذا - « للتمثيل » ، القابل للتفسير (٢) والتأويل .

---

(١) و [فصلت: ٦] .

(٢) التفسير في الأصل : هو الكشف والإظهار . وفي الشرع : توضيح معنى الآية القرآنية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه ، وذلك بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة ، أي دون عدول عن الدلالة الظاهرة بالتأويل .

فالتأويل ، في المنهج الإسلامي ، سبيل من سبل وعي الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت بها السمعيات ، واستحالت قدرة اللغة الدنيوية المحدودة على تبيان كنه حقيقتها .

إن التأويل في التعريفات للشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ /١٣٤٠ - ١٤١٣م) - هو : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ [الروم: ١٩] إن أراد به : إخراج الطير من البيضة كان « تفسيرًا » ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان « تأويلًا » .

أما عن ابن رشد « فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التجوُّز ، من تسمية الشيء بشبيه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي » [(١)] .

ولقد وردت الإشارة إلى « التأويل » في السنة النبوية ، بحديث الصحابي جابر ابن عبد اللّه ، في سياق كلامه عن رسول اللّه ﷺ عندما قال : « ... ورسول اللّه بين أظهرنا ، وعليه ينزل القرآن ، وهو يعرف تأويله ... » [(٢)]

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه ، من كل المذاهب والتيارات الفكرية ، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال في التأويل ، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلًا إلى وعي وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته ، وخاصة إذا كان ذلك في أمر من أمور عالم الغيب .

ولقد وجدنا الإمام الغزالي - في كتابه الصغير (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) - وهو من كتب « المنهج » في تراثنا - وجدناه يقدم في التأويل نظرية يتحدث فيها عن « مراتب الوجود » .. وجود ما أخبر صاحب الشِّرعة بوجوده من المغيبات ، ويرى أن لهذا الوجود خمس مراتب ، وأن التصديق بالوجود ، على أي مرتبة من هذه المراتب الخمس ، كافٍ في إخراج صاحبه من كفر التكذيب . ولقد خلص الغزالي ، بنظريته هذه ، في مراتب الوجود لأمور عالم الغيب التي جاءتنا بها

---

(١) ابن رشد ، فصل المقال (ص ٣٢) تحقيق د . محمد عمارة ، طبعة القاهرة سنة (١٩٨٣م) .
(٢) رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي .

السمعيات ، خلص إلى أن هذه النظرية كفيلة بإبراء فرق الإسلام من داء « التفكير » الذي ابتلي به الجميع . فبالتصديق بعوالم الغيب ، على أي مرتبة من مراتب الوجود الخمس هذه ، يحصل ويتحصل المسلم الوعي والمعرفة والتصور لما في هذا العالم الغيبي من أمور عجزت اللغة عن تقديمها بألفاظ « الحقيقة » فصاغت معانيها في صور « المجاز » (التأويل) . وإذا كنا نحيل على نص الغزالي - لطوله - فإننا نقتطف منه فقرات تمثل أفكاره الرئيسية في نظريته عن « التأويل ومراتب الوجود » . يقول في معرض معالجته قضية التصديق والتكذيب لما ورد في السمعيات عن المغيبات :

« الكفر : هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به . والإيمان : تصديقه في جميع ما جاء به . وكل فرقة تكفّر مخالفها وتنسبه إلى تكذيب الرسول ﷺ ، فالحنبلي يكفّر الأشعري ، زاعمًا أنه كذب الرسول في إثبات الفَوْق للّه تعالى ، وفي الاستواء على العرش . والأشعري يكفّره ، زاعمًا أنه مشبّه ، وكذَّب الرسول في أن اللّه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] . والأشعري يكفِّر المعتزلي ، زاعمًا أنه كذب الرسول في جواز رؤية اللّه تعالى ، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلي يكفِّر الأشعري ، زاعمًا أن إثبات الصفة يُكَثِّر القدماء ، وتكذيب للرسول في التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه ، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضًا .

وحقيقة التصديق : الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده ، إلا أن للوجود خمس مراتب ، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب . فإن الوجود : ذاتي ، وحسي ، وخيالي ، وعقلي ، وشبهي . فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذِّب على الإطلاق .

فلنشرح هذه الأصناف الخمسة ، ولنذكر مثالها في التأويلات :

أما الوجود الذاتي : فهو الوجود الحقيقي ، الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكًا ، وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات ، وهو ظاهر ، بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنىً سواه ، وهو لا يحتاج إلى مثال ، وهو الذي يجري على الظاهر ، ولا يتأول .

وأما الوجود الحسي : فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج

العين ، فيكون موجودًا في الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ، بل كما يشاهد المريض المتيقظ ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه ومثل قول الرسول ﷺ : « **يؤتي بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار** » (١) . فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَض ، أو عَدَم عَرَض ، وأن قلب العَرَض جسمًا مستحيل غير مقدور ، يُنَزِّل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ، ويكون ذلك موجود في حسهم ، لا في الخارج ، ويكون سببًا لحصول اليقين باليأس عن الموت ؛ إذ المذبوح ميئوس منه ، ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشًا في ذاته ويذبح .

أما الوجود الخيالي : فهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك ، فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضًا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج ، ومثاله قوله ﷺ : « **كأني أنظر إلى يونس بن متى ، عليه عباتان قطوانيتان ، يلبي وتجيبه الجبال ، و الله تعالى يقول ، له : لبيك يا يونس** » (٢) . والظاهر أن هذا إنباء عن تمثيل الصورة في خياله ، إذ كان وجود هذه الحالة سابقًا على وجود رسول الله ﷺ وقد انعدم ذلك ، فلم يكن موجودًا في الحال . ولا يبعد أن يقال أيضًا : تَمَثَّلَ هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصورة . ولكن قوله : كأني أنظر ، يُشعِرُ بأنه لم يكن حقيقة النظر ، والغرض : التفهيم بالمثال ، لا عين هذه الصورة .

أما الوجود العقلي : فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس خارج ، كاليد مثلًا ، فإن لها صورة محسوسة ، ومتخيلة ، ولها معنًى هو حقيقتها ، وهي القدرة على البطش ، والقدرة على البطش هي اليد العقلية . وللقلم صورة ، ولكن حقيقته : ما تنقش به العلوم ، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونًا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية ؛ ومثل قوله ، ﷺ : « **إن الله ، تعالى ، خمَّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا** » (٣) ، فقد أثبت لله ، تعالى ، يدًا ومن قام عنده البرهان على استحالة يد

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي والدارمي والإمام أحمد .

(٢) رواه ابن ماجه .

(٣) ابن سعد ، الطبقات الكبرى (جـ١ ، ق١) ، (ص ٦) . طبعة دار التحرير – القاهرة .

لله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله تعالى روحانية عقلية . أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتها . إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع .

وأما الوجود الشَّبَهي : فهو أن لا يكون نفس الشيء موجودًا ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته ، ومثاله : الغضب والشوق والفرح والصبر ، وغير ذلك مما ورد في حق اللّه تعالى ، فإن الغضب مثلًا حقيقته : أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي ، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتًا ذاتيًا وحسيًا وخياليًا وعقليًا نَزَّله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب ، كإرادة العقاب ، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها ، هو الإيلام .

فهذه مراتب وجود الأشياء ، وهذه درجات التأويلات .

واعلم أن كل من نَزَّلَ قولًا من أقوال صاحب الشرعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين ، وإنما التكذيب : أن ينفي جميع هذه المعاني ، ويزعم أن ما قاله لا معنى له ، وإنما هو كذب محض ، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا ، وذلك هو الكفر المحض والزندقة ، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل . وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه ؟! » [1] .

تلك فقرات من الصفحات التي عقدها الإمام الغزالي لنظرية « التأويل ومراتب الوجود » ، والتي مثلت – وهي موضع اتفاق من جمهور المتكلمين بالتأويل سبيل المنهج الإسلامي لوعي ومعرفة ما جاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب ، فكانت الإضافة التي يسرت للمنهج الإسلامي ، في سبل الوعي والمعرفة ، أن يكون له هذا العموم ، فبالنظر ، والتدبر ، والتفكر ، والبينة ، والبرهان ، وبالملاحظة ، والتجريب ، والاستقراء ، والقياس ، وبالتمثيل ، والتأويل ، وتعدد مراتب الوجود – الذاتي ، والحسي ، والخيالي ، والعقلي ، والشبهي – تصبح سبل الوعي والمعرفة : عدسة لامَّة وجامعة ، تمتد بالمنهج الإسلامي في المعرفة إلى كل ميادين عالمي

---

(١) الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص ٤ – ٩) طبعة القاهرة سنة (١٩٠٧م) .

الشهادة والغيب جميعًا ، على تفاوت في سبل الوعي يحدده التفاوت في موضوعه والعالم الذي يقوم فيه .

بقي أن نقول في ضبط « سبل التأويل » ، كواحد من سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام :

● إن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه في وعي بعض الأوصاف لبعض الجزيئات في المغيبات ... وليس في أصول الشريعة ومباديها ؛ لأن الإيمان بهذه الأصول إنما هو ثمرة للتصديق بالألوهية وبالنبوة ، وهو تصديق نكتسبه على النحو الذي جاء في « النقل - المعقول » ، وبالاستنباط من كتاب الكون - الصنعة والمصنوع - برهانًا على « موجود غير مادي » ، مفارق للكون ، خلقه ويرعاه .

● وإن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فيما لا يستقل العقل بإدراك كنهه ، لا ليبلغ بنا إدراك الكنه والحقيقة المرادة .. وإنما مبلغ الغاية منه هو تحقيق تصور ما لدى المتأوِّل عن الأمر المناول ، وذلك بدليل اختلاف التأويلات للمتأوَّل الواحد ؛ فهو تيسير لتصور الموجودات التي أخبر عنها الوحي في عالم الغيب ، والتي يعجز العقل وحده عن إدراك كنهها ، وتعجز اللغة - كوعاء - عن احتواء الحقيقة الكاملة لمضمونها .

ذلك هو مبلغ الغاية من التأويل كسبيل من سبل الوعي في منهج الإسلام .

إن المنهج الإسلامي - في سبل الوعي والمعرفة - وبصدد اعتماد « النقل » و « العقل » معًا ، كعمادين للعقلانية الإسلامية - إنما يرفض التطرف ، تطرف النظرة الآحادية ، التي تتنكب طريق الوسطية ، سواء أكان تطرفها انحيازًا إلى « عرفان » الغنوصية الباطنية ، ضد برهان العقل والدلالة الحقيقية للنقل ، أو كان تطرفها انحيازًا إلى العقل ، كحاسَّة ، ووقوفًا عند عالم الشهادة وما هو مدرك بالحواس وحدها .

وفي هذا المقام ، قد يكون مفيدًا أن نشير إلى أن اعتماد المتصوفة - من أهل « العرفان » - على التجربة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلًا لتجاوز وضع المكلف بالشريعة - المؤسسة على النقل والعقل - هو منهج ضار ومرفوض ، لا لأنه باطل أو محال بإطلاق ، فهو حق ممكن بالنسبة لآحاد معدودين من البشر - قد لا تختص بهم شريعة بعينها عن غيرها من الشرائع - وإنما الرفض لهذا المنهج العرفاني وطريقه نابع من كونه غير قابل للموضوعية ، وغير صالح للتعميم ، فلا يصلح أن يكون طريق الأمة وقوام الحضارة ، فنحن لا نُجَرِّم أصحابه ، وإنما نُجَرِّم الدعوة إلى اعتماده طريق تدين الأمة ، ومذهب عقيدتها .

وذات الموقف ينطبق على نهج نفر من أعلام تيار العقلانية في فكرنا الإسلامي ، أولئك الذين قالوا بإمكان قيام « شريعة عقلية » ، يصل إليها الناس بالعقل وحده ، دونما حاجة إلى الوحي والسمعيات ، فإدراك العقل الإنساني لحُسْن الحَسَن وقُبْح القبيح ، ومن ثم تعارفه ، بالعقل ، على « شريعة عقلية » ، ليس خطأً ولا محالاً في ذاته ، فمن العقلاء - عبر التاريخ - من وصل ، بالعقل ، في حقب الفترة - التي خلت فيها مجتمعاتهم من الرسل والرسالات والشرائع السماوية - إلى شرائع عقلية ، حددت حلالاً وحرامًا في العبادات والمعاملات ، بل إن رسول الله ، محمد بن عبد الله ، ﷺ ، قد تعبد وتحنث ، وأدرك الحسن فمارسه ، والقبيح فاجتنبه ، قبل البعثة وبدء الوحي وذلك بالتأمل الذي بلور لديه « شريعة عقلية » قبل أن يأتيه الوحي بنبأ السماء .

فالرفض ليس لإمكان وجود الشريعة العقلية ، وليس إنكارًا لمنافعها ، وإنما الرفض لها إذا هي أريد أن تكون بديلًا للشريعة الموحى بها ، ذلك لأن « الشريعة العقلية » ، مثلها كمثل التجربة الصوفية الذاتية ، هي صادقة ومفيدة لأهلها الأقربين الذين يمارسونها - وهم آحاد معدودون من البشر - بينما الشريعة السماوية الموحى بها هي السبيل لتحقيق الهداية لعموم بني الإنسان ، وهم الذين تناط بهم مهمة تحقيق رسالة الإنسان في الخلافة عن الله ، فالرفض للشريعة العقلية هو رفض للقول بتفردها وانفرادها وغنائها - دون الشريعة السمعية وعنها - بالصلاح كي تكون شريعة الأمة ، الضابطة لحياتها ، والمحققة لسعادتها ونجاتها . إن أصحاب « الشريعة العقلية » ، مثلهم كمثل أصحاب « التجربة الصوفية » ، هم أشبه ما يكونون بـ « بركة العالم » و « ملحه » ، من المقبول والمفيد وجودهم بالقدر الذي هم عليه أما اتخاذ نهجهم ليكون سبيل الأمة وطريق الجمهور ، ففضلا عن استحالته - بسبب إفساده عقائد الأمة ، وإفضائه إلى تعجيزها عن الوفاء بمتطلباته بتكليفها ما لا تطيق - فهو أشبه ما يكون بإطعام الأمة « الملح الخاص » ، دون سواه !

إن تعدد وتنوع العوالم في التصور الإسلامي ، قد حتم ويحتم تعدد وتنوع سبل الوعي والمعرفة في منهاج الإسلام .

وإن العقلانية الإسلامية ، كما أنها السبيل لوعي حقائق هذه العوالم ، فهي السبيل لتأسيس العلوم الإسلامية ، التي تزيد الوعي لدى المسلم بحقائق عالمي الغيب والشهادة دائمًا وأبدًا .

وإذا كان أثر العقلانية الإسلامية في نشأة وبنية « علم الكلام الإسلامي » - فلسفة هذه الأمة - واضحًا لا يحتاج إلى بيان ، فإن أثر هذه العقلانية في نشأة وبنية « علم أصول الفقه » أمر بيِّنٌ وأكيد ، ورحم اللَّه مؤسس هذا العلم ، الإمام الشافعي ، محمد ابن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨٢٠م) فهو القائل لتلاميذه ومريديه : « كل ما قلته لكم ، ولم تشهد عليه عقولكم ، أو تقبله ، أو تَرَهُ حقًّا ، فلا تقبلوه ؛ **فإن العقل مضطر إلى قبول الحق !** » [1] .

فعلاقة العقل المسلم - المؤمن بالنقل المعقول - علاقة هذا العقل بالحق علاقة التلازم ؛ فهو ، دائمًا وأبدًا ، مضطر إلى قبول الحق » ، الذي هو الثمرة والغاية من وراء سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام .

لكل هذه الحقائق التي سبقت إشارتنا إليها ، في الحديث عن « سبل الوعي والمعرفة » في منهج الإسلام ، كان شمول هذا المنهج « للمناهج » الكافلة للإنسان سبل الوعي والمعرفة بمختلف العوالم وجميع ميادين هذه العوالم ، لقد شملها في إطاره ، وتجاورت في ساحته - فعلى حين وقفت الحضارة الغربية عند المنهج التجريبي والحسي ، رأينا الحضارة الإسلامية تعتمد :

١ - **المنهج التجريبي** : الذي يستخدم الحواس في إدراك ظواهر عالم الشهادة ، بل لقد كان هذا المنهج واحدًا من ثمرات إبداع الحضارة الإسلامية ، وذلك قبل أن ينتقل ويتطور في أحضان الحضارة الغربية .

٢ - **والمنهج الاستنباطي** : ذلك الذي يستنبط به الإنسان من الجزيئات المادية معارف تقطع بضرورة وجودٍ غير مادي مفارق للمادة .

٣ - **والمنهج التاريخي** : الذي يستدل به الإنسان ، بواسطة التواتر النقلي ، على وجود مادي تاريخي لم تشهده حواسه ، ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في التصديق بوجوده مرتبة اليقين .

٤ - **والمنهج السمعي** : ذلك الذي يكون الوحي الإلهي - البلاغ القرآني - والسنة النبوية - التي هي البيان النبوي له - مصدر علومه ومعارفه ، فبهذا المنهج السمعي يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن عالم الغيب ، غير المادي ، والذي يستحيل إدراكه بالأدوات

---

(١) البيهقي ، مناقب الشافعي (١/١٨٦) تحقيق : السيد أحمد صقر . مطبعة القاهرة سنة (١٩٧١م) .

المادية للإدراك ، كما يدرك به المعارف التي تعين العقل على إدراك ما لا يستقل بإدراكه ، وتساعد الحواس على وعي ما لا تنفرد بوعيه .

وهو منهج صادق الثمرات والنتائج والبراهين ، وثمراته غير غريبة عن العقل والعقلانية ؛ لأن مصدريه - الألوهية والرسالة - معقولان ، بالمنهج الاستنباطي ، وبالإعجاز المتحدي ، كليهما .

هكذا تحقق ويتحقق تجاور وتزامل هذه المناهج في المذهبية الإسلامية ، بصدد سبل الوعي والمعرفة ، وهكذا حققت وتحقق هذه المذهبية الشمول ، ومن ثم التكامل والتوازن ، في معارف الإنسان وفي وعيه للذات ، وللمحيط ، وللبدء ، وللمسيرة وللمصير .

* * *

معالم المنهج الإسلامي

الوسطيَّة الإسلامية

- الوسطيَّة الجامعة .
- الفكر والمادة .
- الجبر والاختيار .
- اكتمال الدين وتجديده .
- النَّص والاجتهاد .
- الدين والدّولة .
- الشورى البشرية والشريعة الإلهية .
- الرجل والمرأة .
- الفرد والطبقة والأمة .
- الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية .

الوسطيَّة الجامعَة

في الوسطية الإسلامية تتمثل السمة والقسمة التي تعد ، بحق ، أخص ما يختص به المنهج الإسلامي ، عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات ، بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات ، حتى لنستطيع أن نقول : إن هذه الوسطية ، بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللامّة لأشعة ضوئه ، وزاوية رؤيته كمنهج ، وزاوية الرؤية به أيضًا .

وهي قد بلغت وتبلغ هذا المقام لأنها بنفيها الغلو الظالم والتطرف الباطل ، إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات ، تمثل الفطرة الإنسانية في بساطتها ، وبداهتها ، وعمقها ، وصدق تعبيرها عن فطرة اللّه التي فطر الناس عليها ، إنها صبغة اللّه ، أراد ﷺ لها أن تكون صبغة أمة الإسلام ، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين ، فقال : ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ ﴾ [البقرة: ١٤٣] . إنها الحق ، بين باطلين ، والعدل بين ظلمين ، والاعتدال بين تطرفين ، والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال ، الرفض للغلو - إفراطًا أو تفريطًا - لأن الغلو ، الذي يتنكب الوسطية ، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبي الظاهرة ، ووقوف عند إحدى كفتي الميزان ، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة !

والوسطية الإسلامية الجامعة ، ليست ما يحسبه العامة ، من المتعلمين والمثقفين ، انعدامَ الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايا المشكلة ؛ لأنها هي الموقف الأصعب ، الذي لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين فقط ، فهي بريئة من المعاني « السوقية » التي شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام .

وهي ، كذلك ليست « الوسطية الأرسطية » ، كما يحسب كثير من المثقفين ودارسي الفلسفة الغربية وطلابها ؛ لأن الوسطية الأرسطية ، التي رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) أن الفضيلة هي وسط رذيلتين - هي في العرف الأرسطي أشبه ما تكون ، في توسطها ، « بالنقطة الرياضية » التي تفصلها عن القطبين - الرذيلتين - مسافة متساوية ، تضمن لها التوسط والوسطية ، إنها نقطة رياضية ، وموقف ساكن ، وشيء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين تتوسطهما ، وليست هكذا الوسطية في منهج الإسلام .

إنها في التصور الإسلامي : موقف ثالث ، حَقًّا .. وموقف جديد ، حقًّا ، ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لا يعني أنه مُنْبَتُّ الصلة بسماتهما وقسماتهما ومكوناتهما . إنه مخالف لهما ، ليس في كل شيء ، وإنما خلافه لهما منحصر في رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها . منحصر في رفضه الإبصار بعين واحدة ، لا ترى إلا قطبًا واحدًا ! منحصر في رفضه الانحياز المغالي ، وغلو الانحياز ! ولذلك ، فإنها ، كموقف ثالث ، وجديد إنما يتمثل تميزها ، وتتمثل جدتها في أنها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه - كنسق غير متنافر ولا ملفق - من السمات والقسمات والمكونات الموجودة في القطبين النقيضين كليهما ، وهي لذلك : وسطية « جامعة » ، تتميز ، في التصور الإسلامي ، والمنهج الإسلامي عن تلك التي قال بها حكيم اليونان .

إن « العدل » - والوسطية هي العدل بين ظلمين - لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه ، والانفراد دونهما ، كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين ، وإنما يعتدل بالوسطية التي تجمع الحكم العادل من حقائق ووقائع وحجج وبينات الفريقين المختصمين - كفتي الميزان - ولهذا كان قول الرسول ، ﷺ : « **الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطًا** »[1] . والعدل ، هنا وبهذا المعنى ، هو أبعد ما يكون عن « الاعتدال » ، عندما يراد به الاستسلام للواقع إذا كان جائرًا ، بل إن الوسط - العدل - في المفهوم الإسلامي هو « الثورة » على « الاعتدال » ، بهذا المفهوم !

و « الكرم » - وهو وسط - ليس غريبًا تمامًا عن القطبين النقيضين : « الشح » ، و« الإسراف » ، وإنما هو جامع منهما سمات ومكونات هذا الموقف - الكرم - الجديد ، إنه جامع « للتدبير » و « للبذل والعطاء » .

وكذلك « الشجاعة » ، نجدها مغايرة لكل من « الجبن » و « التهور » ، لا على النحو التام في المغايرة ، وإنما على النحو الذي رفض الانحياز لقطب واحد ، فجمع منهما « الحذر » و « الإقدام » ، ليكون الموقف الوسط الجديد .

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح « الوسطية » - وهو المضمون الذي ميزها بوصف : « الجامعة » - نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص المنهج الإسلامي والدين الإسلامي وصفات الأمة الوسط ، أمة الإسلام :

---

(١) رواه الإمام أحمد .

﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٧] ، ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٦] ، ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء: ٢٩] ، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، أي الاعتدال الرافض لغلو الإفراط والتفريط ، فلا الرهبانية المسيحية والنُّسك الأعجمي ، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكاليف .

وفي ضوء هذا المضمون نقرأ – أيضًا – أحاديث الرسول ﷺ : « **إن هذا الدين متين ، فأوغلوا فيه برفق** » [١] ، « **إن دين الله** ، ﷻ ، **يسر** » [٢] ، « **إنكم أمة أريد بكم اليسر ، وإن خير دينكم أيسره** » [٣] ، « إن الله ﷻ لم يبعثني معنفًا ، ولكن بعثني معلمًا ميسرًا » [٤] ، « وعن عائشة رضي الله عنها : ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين في الإسلام إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا ، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه » [٥] . فهذا الإثم الذي كان الرسول ﷺ أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين ، لأنه الظلم والباطل والتطرف ، المنحاز بعيدًا عن العدل والحق واليسر والاعتدال ... وصدق رسول الله ﷺ : « **إياكم والغلو في الدين ، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين** » [٦] .

هكذا نجد « الوسطية الجامعة » هي صبغة الله ، وإرادته لأمة الإسلام ، والفطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات ، وعدسة رؤية المنهج الإسلامي لكل شيء ، أصولًا كانت أو فروعًا .

وإذا نحن شئنا معرفة الامتياز العظيم الذي تمثله « الوسطية الجامعة » وتحققه للمنهج الإسلامي ، والشمول الذي تبلغه تأثيراتها ، عندما تُراعى ، وتوضع في الممارسة والتطبيق ، فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية ، وتمثل ، بالنسبة للحضارة الإسلامية ، طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية « المتقابلات المتناقضة » ، على النحو الذي حدث في حضارات أخرى ، وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد .

---

(١) رواه الإمام أحمد .
(٢) رواه البخاري والنسائي والإمام أحمد .
(٣) رواه الإمام أحمد .
(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .
(٥) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام مالك والإمام أحمد .
(٦) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

فبهذه الوسطية الجامعة لم تعرف « الفكرية الإسلامية » - عندما التزمت بها - ذلك التناقض الذي لم نجد له حلًا ، بين الروح والجسد ، الدنيا والآخرة ، الدين والدولة ، الذات والموضوع ، الفرد والمجموع ، الفكر والواقع ، المادية والمثالية ، المقاصد والوسائل ، الثابت والمتغير ، القديم والجديد ، العقل والنقل ، الحق والقوة ، الاجتهاد والتقليد ، والدين والعلم ، إلى آخر الثنائيات - إن كان لها آخر ! - التي عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة « الوسطية الجامعة » - حدث الانقسام الحاد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى « مادّيين » و « مثاليِّين » و « مادية » و « مثالية » ، منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الحديثة .

لقد مثلت هذه « الوسطية الجامعة » ، لفكريتنا الإسلامية - عند الذين التزموها - طوق النجاة من هذه الثنائية وتمزقها ، وشمل فعلها هذا كل ميادين النظر التي شهدت ظواهرها استقطاب الأقطاب المتقابلة والمتناقضة .

وتلك حقيقة ، يحسن أن نضرب لها بعض الأمثال .

* * *

الفكر والمادة

في المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية ، منذ الفيلسوف اليوناني « ديموقريطس » Demokritos (القرن الخامس ق.م) وحتى عصرنا الراهن ، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى « مادية » و « مثالية » ، و« ماديين » و « مثاليين » ، وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة « الفكر » بـ « المادة » ، وأيهما له الأولوية في الوجود والأهمية في التأثير .

« فالمادية » ترى الفكر انعكاسًا للمادة وأحد إفرازاتها ، ولذلك كان نفيها وإنكارها دور السماء - أي الدين والوحي - في عالم الأفكار ، وعلى النقيض من ذلك كان موقف « المثالية » ، التي جعلت الأولوية للفكر في الوجود ، ومن ثم أفردته بالتأثير ، منكرة دور « الواقع - المادة » في عالم الأفكار ، بل منكرة الوجود « الحقيقي » لهذا الواقع كما عند بعض فلاسفتها .

أما في الإطار الإسلامي ، ومنهجه وفكريته وحضارته ، فإننا لم نشهد أثرًا لهذا الانقسام ، وليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفي من هذه الثنائية التي بلورت في الغرب تيارًا « ماديًّا - ملحدًا » وآخر « مثاليًّا - مؤمنًا » على امتداد تاريخه الطويل . ليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفي من هذه الثنائية ومن انشقاقها ؛ لأن « الوسطية الإسلامية الجامعة » قد أقامت للتصور الإسلامي علاقة ورابطة بين « الفكر » و « المادة - الواقع » عصمته من تلك الثنائية وانشقاقها .

ونحن لو تأملنا في لحظات البدء التي شهدت نزول الروح الأمين على قلب الصادق الأمين بآيات الكتاب المبين ، فإننا نستطيع أن نمسك بالأطراف الأولى للخيوط الأولى التي أقامت - بالوسطية الإسلامية الجامعة - تلك العلاقات الوثقى ما بين « الفكر » و « الواقع » .

● لقد جاء محمد ﷺ برسالته (الفكر) على « فترة من الرسل » ، أي أن « الواقع » - الإنساني والاجتماعي كان يتطلع إلى هذا « الفكر » ، يطلبه ويتطلبه .

● وكان أهل الذكر ، في تلك الفترة ، يعبرون عن إفراز « الواقع » لعلامات استفهام بقيت دون أجوبة ، وعن شوق هذا « الواقع » إلى « فكر » جديد ، كانوا يعبرون عن

هذه الحقيقة بعبارة تفصح عن انتظارهم « لنبي قد أطل زمانه » أو « أظل زمانه » .

● ونفر من خاصة أهل النظر ، في ذلك الزمان وذلك المكان - وهم الذين عرفوا بالحنفاء - قد ذهبوا يجتهدون في لملمة بقايا ديانة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بحثًا عن أجوبة « الفكر » عن أسئلة « الواقع » ، وذلك بعد أن افتقدوا هذه الأجوبة في اليهودية والنصرانية بعد تحريفهما . ولقد عرف تاريخ تلك الفترة سعي هذا النفر من الحنفاء على الدرب الذي يربط ما بين « الواقع : الطالب » و « الفكر : المطلوب » ، عرف : زيد بن عمرو بن نفيل (١٧ ق.هـ - ٦٠٦م) الذي رفض عبادة الأوثان ، وحرم الخمر على نفسه ، وحاور الأحبار والرهبان فلم يجد لديهم « الفكر : المطلوب » لـ « الواقع : الطالب » ، ثم مات وهو في طريق البحث عن الحقيقة ، فقال عنه الرسول ﷺ : « **إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده** » ! ، وعرف الحنفاء كذلك : أبا ذرٍّ الغفاري (٣٢هـ/ ٦٥٢- ٦٥٣م) واحدًا منهم ، آمن بالله الواحد ، وصلى له ، قبل بعثة النبي ﷺ بثلاث سنوات ! [1]

● ثم نزل الوحي بالإسلام في ذلك التاريخ ، فكيف كانت العلاقة ؟ وكيف أقامت الوسطية الإسلامية بين « الفكر » و « الواقع » علاقة جامعة ، نفت وتنفي تلك الثنائية الانشطارية التي عرفها الغرب في هذا الميدان ؟

لقد كان « الواقع » يطلب ويتطلب « الفكر » ، ويفرز « علامات الاستفهام » ، لكنه لم يفرز « الفكر » ولم يعكس « الأجوبة » عن علامات الاستفهام ، كان له دوره في استدعاء الفكر ، لكنه لم يبدعه كإفراز أرضي واجتماعي له ، وإنما نزل الوحي من السماء بالعقيدة الخالدة - مصدقًا بها الرسالات السابقة - ونزل بالشريعة التي تجيب عن علامات استفهام الواقع ، بالفلسفات والكليات وتحديد المقاصد والحدود ، وتفتح الباب للعقل - عندما يتفاعل مع الواقع - ليبدع ويطور ويحسن ، في التفاصيل والجزئيات والنظم والمؤسسات ، الفروع المتعلقة بالمتغيرات .

« فالواقع » : يستدعي ويطرح علامات الاستفهام ، فهُيئ المناخ ومسرح الأحداث للفكر الجديد ، و« الفكر » - في أصوله - إلهي المصدر ، وليس إفرازًا اجتماعيًا لهذا « الواقع » . وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا نزل القرآن الكريم مُنَجَّمًا ، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين ، ونفهم العلاقة بين الآيات التي كان ينزل بها

(١) النووي ، شرح صحيح مسلم (١٧/١٦) طبعة محمود توفيق القاهرة .

الوحي وبين « واقع » أسباب النزول لتلك الآيات .

وإذا كان هذا حال « الأصول » و « مبادئ الشريعة » وفلسفتها وثوابتها وحدودها ومقاصدها ، وهي التي نزلت من السماء ، استجابة « للواقع » ، ودون أن يفرزها هذا الواقع أو يعكسها – فإن « الفروع » من هذا الفكر ، سواء على عهد البعثة أو فيما تلا ذلك من سنوات ، قد عرفت علاقات « بالواقع » أكثر من علاقات الإجابات على علامات الاستفهام ، فهذه « الفروع » والتفاصيل والجزئيات والسياسات الشرعية والأحكام المعللة بعلل غائية ، والتي تدور مع عللها وجودًا وعدمًا ، والتي ترتبط في الوجود والتغير بالأعراف المتغيرة والعادات المتبدلة – أي القطاع الكبير من فقه الفروع ، فقه المعاملات – هذا القطاع من « الفكر » الإسلامي قد جاء ثمرة لتفاعل « الأصول » – التي هي وضع إلهي – مع « الواقع » المعيش في بوتقة العقل المسلم ، فكانت له بالواقع علاقة أكبر وأكثر وأوثق من علاقة « فكر الأصول » بهذا « الواقع » . هنا – في « الفروع » – نجد « للواقع » دورًا في تحديد لون « الفكر » ، لا نجده له في « الأصول » الخالصة للوضع الإلهي ، وفي ضوء هذه الحقيقة – المتعلقة « بالفروع » – نفهم معنى النسخ في الشرائع دون العقائد ، وفي آيات الأحكام دون شعائر العبادات ، وفي أحكام المتغيرات ، المرتبطة بالعلل والعادات والأعراف والمصالح المتغيرة ، دون ما يتعلق بالثوابت من الأحكام ، « فللواقع » دور وتأثير في « فكر » هذه « الفروع » ، جاء من تفاعله مع « الأصول » ، فكان له فيها ما زاد ويزيد على مجرد « الاستدعاء » ! لكنها تظل – « الفروع » – بعيدة أن تكون ثمرة خالصة « للواقع » ، وإفرازاته ؛ لأنها – كما قلنا – ثمرة للتفاعل بينه وبين « الأصول » التي هي وحي الله .

ولقد جعل لهذه العملية استمراريتها ، بعد عصر الوحي والبعثة ، ما اقتضته الرسالة الخاتمة ، من الوقوف في أمر المتغيرات الدنيوية عند إجمال الفلسفات والمقاصد – على حين فَصَّلت الرسالة في الثوابت الدينية وما تعلق بحقوق الله ، ففتحت بذلك الباب للاجتهاد الدائم والتجديد المستمر في فقه الفروع المتعلق بالمتغيرات ، على ضوء « الأصول » التي تتفاعل مع « الواقع » الجديد ، فتكون « الفروع » ثمرة فكرية جديدة لتفاعلهما الدائم دوام التطور ، كسنة من سنن الله في هذا الوجود .

هكذا تميزت علاقة « الفكر » بـ « الواقع » في تصور الإسلام ومنهجه ، فلا الفكر وحده ، ولا الواقع وحده ، هو المنفرد بالفعل والتأثير ، « فالأصول » والأركان والمبادئ والثوابت إلهية ، لم يفرزها « الواقع » ، رغم أنه استدعاها لتجيب على ما أفرز من

علامات الاستفهام ، و « الفروع » وثيقة الصلة « بالأصول » و « بالواقع » ، جاءت ثمرة لتفاعلهما في بوتقة العقل الإنساني ، ولم ينفرد أي من « الأصول » أو « الواقع » بإفرازها ، فبين « الفكر » و « الواقع » ، في المتغيرات الدنيوية ، « حوار » و « تفاعل » و « خلق » و « إبداع » مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التي تبحث لمتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول ، وعن قوانينها التي تحكم هذه الحركة الواقعية التي هي سنة من سنن الله في هذا الوجود .

ونحن إذا شئنا « شهادات » واقعية تطبيقية على أن هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي ، والخاصة بالعلاقة بين « الفكر » و « الواقع » قد عرفت طريقها فأبدعت إبداعها في البناء الحضاري الإسلامي - فإننا نستطيع أن نستأنس بشهادة عالم قديم ، هو جابر بن حيان (٢٠٠هـ - ٨١٥م) ، وبشهادة فيلسوف حديث هو جمال الدين الأفغاني .

● فجابر بن حيان - وهو المبدع في العلوم الطبيعية - يتحدث عن علاقة « الفكر » (العلم) « بالواقع » (العمل) فيرى ضرورة سبق العلم للتجربة والعمل ، ويرى - في ذات الوقت - اكتمال العلم بواسطة التجربة والعمل ، على النحو الذي رأيناه في سبق « الأصول » معالجة « الواقع » ، مع تفاعل « الفروع » بـ « الواقع » ، وتطورها بتطوره ، يقول جابر : « إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ، فيكون في التجربة كمال العلم ، إن كل صناعة لا بد لها من سبوق العلم في طلبها للعمل ؛ لأنه إنما هو إبراز ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير . إن العلم سابق أول ، والعمل متأخر مستأنف ، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل » (١) .

● أما جمال الدين الأفغاني ، فإنه يصور علاقة « الحوار » و « التبادل » ، في التأثير والتأثر ، بين « الفكر » و « المادة » ، عندما يقول : « فكل شهود (أي ملاحظة ، وفي الملاحظة فكر أوّلي) يحدث فكرًا ، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها ، وعن كل داعية ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر . دور يتسلسل ، لا ينقطع الانفعال بين « الأعمال » و « الأفكار » مادامت الأرواح في الأجساد ، وكل قبيل هو للآخر عماد ، آخر الفكر أول العمل وآخر العمل أول الفكر » (٢) .

---

(١) د. جلال محمد عبد الحميد موسى (منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية) ص (١٢٦ ، ١٢٧) .طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م .

(٢) محمد باشا المخزومي (خاطرات جمال الدين الأفغاني) (ص ٣٢٢) طبعة بيروت سنة (١٩٣١م) .

تلك هي علاقة « الفكر » بـ « الواقع » ، تميزت - بالوسطية الجامعة - في المنهج الإسلامي ، عنها في الحضارة الغربية .. فبرئ الموقف الإسلامي إزاءها من الثنائية والانشطار [(١)] .

* * *

(١) قد يسأل سائل : هل يجوز إطلاق مصطلح « الفكر » على ما هو وحي إلهي - أو أن « الفكر » كالتفكر ، خاص بالإنسان ؟ والرأي عندي ، هو أن « الفكر » بالمعنى الاصطلاحي ، وهو إعماله الخاطر في الشيء وجملة النشاط الذهني ، من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة ، شاملًا ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية ، تبلغ أسمى صورها في التحليل والتركيب والتنسيق ، إن « الفكر » ، بهذا المعنى الاصطلاحي ، هو خاصية إنسانية ، يتنزه الله ﷻ عن أن يوصف به ، فالله من صفاته « العلم » ، وليس من صفاته « الفكر » ، فهو « عالم » وليس « مفكرًا » لأنه يحيط بكل شيء وليس له ذهن يعمل فيثمر فكرًا ، ولكن الفكر الإنساني ، إذا انطلق من الوحي الإلهي - كلمة الله - والتزم به جاز في رأينا أن نسميه فكرًا إلهيًا ، باعتباره التزامه بالمصدر الإلهي وانطلاقه منه ، رغم أنه ثمرة عمل الذهن والخاطر الإنساني ، كما جاز لنا أن نصف الحب الإنساني « بالحب الإلهي » إذا خلص للمعنى الإلهي والذات الإلهية ، رغم أنه عاطفة إنسانية ، كذلك إذا نحن راعينا المقابل للفكر - أي المادة - فمن الجائز ، في رأينا ، اعتبار الوحي الإلهي « فكرًا » لا من حيث إنه ثمرة لعملية ذهنية - فحاشا لله أن يوصف بذلك - وإنما من حيث إنه ليس « بمادة » ، وإنما هو مقابل لها .

الجبر والاختيار

الجبر في اصطلاح العربية هو حكم ومُلْك الانفراد والاستبداد [١] ، وفي الاصطلاح الإسلامي ، هو تجريد الإنسان من فعل الأفعال التي تظهر على يديه والتي هو محل لها ، ونسبة الفعل لها إلى الله ﷻ والحرية والاختيار - بالمعنى الفردي أو الاجتماعي - هما النقيض للجبر والجبرية .

وكما ينفي المنهج الإسلامي - بصدد « السببية » في الطبيعة وظواهرها - الحتمية المطلقة ، عندما يعترف بوجود الأسباب في الأشياء والظواهر ، وبعلاقة الضرورة بين هذه الأسباب والمسببات الناتجة عنها ، مع نفي إطلاق هذه الحتمية في علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات ، وذلك بتقرير حقيقة أن هذه الأسباب الفاعلة هي ذاتها مخلوقة للخالق الواحد ﷻ وحقيقة القدرة المطلقة للخالق على إخراج هذه الظواهر والأشياء من « نطاق العادة » ، الذي تعمل فيه الأسباب مسبَّباتها ، إلى « نطاق خارق العادة » ، الذي تتعطل فيه فعالية الأسباب ، أو تستبدل خصائصها ، أو تستبدل هي ذاتها بأسباب أخرى ، عندما يريد الله إظهار الأعلام والآيات المعجزة ، لحِكَم يريدها ﷻ .

كما ينفي المنهج الإسلامي « الحتمية المطلقة » ، مع الاعتراف بالسببية ، وبعلاقة الضرورة - على هذا النحو - بين الأسباب والمسبَّبات ، فإن هذا المنهج يعترف بالحرية الإنسانية وبالاختيار الإنساني ، ولكن - أيضًا - دون حتم أو إطلاق .

---

(١) كانت العرب - حتى قبل الإسلام - تسمي الملك : جبارًا . وتطلق الملكي : حكم الجبرية ، لتميز ذلك النظام - وخاصة في الكسروية الفارسية والقيصرية البيزنطية - بافراد الملك بالسلطة واستبداده بالأمر ، إما بالامتياز الطبقي أو التميز العرقي ، أو تحت دعاوى الحكم بالحق الإلهي . ولقد قال رسول الله ﷺ لمن ارتعد في حضرته : « **هوِّن عليك ، فما أنا بملك ولا جبار** » ! وقال « **إن الله جعلني عبدًا كريمًا ، ولم يجعلني جبارًا عنيدًا** » رواه أبو داود وابن ماجه . وفي الحديث تفسير جيد ومتفرد لمعنى تسمية البيت الحرام بـ « العتيق » - أي الحر - لنجاته من تسلط الملوك الجبارين . « إنما سمي البيت : العتيق ، لأنه لم يظهر عليه جبارًا »- رواه الترمذي - ولما كتب النبي ﷺ إلى الملوك ، جاء في الحديث أنه « كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي ، وإلى كل جبار » رواه مسلم والترمذي والإمام أحمد . ولقد استخدم الأدب السياسي للمعارضة في العصر الأموي مصطلح « الجبارة » في وصف « خلفاء » بني أمية ، ومصطلح التجبر في وصف تحول الخلافة على أيديهم عن الشورى (أي الخلافة الكاملة) إلى الملك العضوض (أي الخلافة الناقصة) ووصف فكرية دولتهم بـ « الجبر » و « الجبرية » . راجع كتابنا « المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية » طبعة القاهرة ، دار الشروق ، سنة (١٩٨٨م) .

فالإسلام ، الذي جعل الوسطية الجامعة أخص خصائص منهجه ، قد نبعت وتنبع فلسفته في حرية الإنسان واختياره من وسطية مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود ، فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حريته مطلقة فيه ، ولا هو الحقير المتلاشي الذي لا خلاص له إلا بالفناء في الكل أو المطلق ، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره في هذا الميدان ، وإنما هو « الخليفة » ، الذي استخلفه اللّٰه لحمل أمانة الحرية والاختيار ، حتى يصبح تكليفه بتبعات حملها ، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت يداه عدلًا لائقًا بذات العادل ﷻ ، فلا بد لذلك من أن يكون حرًا مختارًا ، لكنها حرية واختيار الخليفة ، المحكوم بالنظام الأعظم الذي خلقه خالق هذا الوجود ؛ فهي الحرية الوسط ، والاختيار الوسط بين « مطلق الجبر » و « مطلق الاختيار » .

وبهذا المعيار نستطيع أن نزن قدر الحرية الإنسانية ، وبهذا المنظار يجب أن نرى آفاق الاختيار الإنساني في مختلف الميادين ، فالفرد حر ، الحرية التي لا تنفي ولا تنقض حرية المجموع . والجماعة حرة ، الحرية التي لا تحول الفرد إلى مسمار أصم في ترس الآلة الاجتماعية ، وليس لفرد ولا لجماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف ، ولا ما آمنت به من أصول وثوابت الشرائع والمعتقدات ، فتلك الثوابت في الحياة الاجتماعية هي أشبه ما تكون بالخلق الخارج عن نطاق القدرة الفردية ، والذي يمثل بالنسبة لهذه القدرة الفردية الإطار الحاكم لحركتها والضامن أن لا تتعدى إطار « الحرية المسؤولة » فتدخل في نطاق « الفوضوية والعدمية والعبثية » ، كذلك لا يجوز للجماعة أن تحجر على اجتهادات وتجديدات المبدعين المجتهدين والمجددين في الفروع والمتغيرات ، التي تتعدد فيها الرؤى المرشحة من الفرقاء المختلفين ، سبلًا لتحقيق « الثوابت » و « الأصول » .

إن مقام الحرية الإنسانية في الإسلام يسمو إلى الحد الذي رآها فيه قرينة « للحياة » ، فهي فريضة واجبة ، وليست مجرد « حق » يجوز للإنسان أن يتنازل عنه دون تأثيم ، فالحرية هي نقيض العبودية ، ولما كان التحرير هو نقيض الاسترقاق كانت الحكمة والعلة في جعل الشريعة الإسلامية « تحرير الرقبة » -- أي عتق الرقيق - جزاء عن « القتل الخطأ » للتكافؤ بين ما في « الرق والعبودية » من معنى « الموت » ، وما في « العتق والحرية » من معنى « الحياة » ! فمن أخرج من الحياة نفسًا إنسانية ، بقتلها خطأ ، فعليه - جزاء ذلك - أن يدخل في الحياة نفسًا إنسانية بتحريرها من موت الاسترقاق . وبعبارة الإمام النسفي أبي البركات عبد اللّٰه بن أحمد (٧١٠هـ - ١٣١٠م) : فإنه «أي القاتل » لما أخرج

نفسًا من جملة الأحياء ، لزمه أن يدخل نفسًا مثلها في جملة الأحرار ؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ، من قِبَل أن الرقيق ملحق بالأموات ؛ إذ الرق أثر من آثار الكفر ، والكفر موت حكمًا : ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ [الأنعام : ١٢٢] (١) .

هذا هو مقام الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي لكنها ، كما أشرنا ، حرية الخليفة المحكومة - في الفعالية والنطاق - بالقدرة والاستطاعة التي ركَّبها الخالق الأعظم في هذا الإنسان ، وبنطاق وحدود وآفاق عهد الإنابة والتوكيل والاستخلاف ، فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له - كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة في الطبيعة - ولا ينبغي لحريته أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف .

فالليبرالية الغربية - والتي هي ثمرة فلسفة تأليه الإنسان في ميدان الحرية - قد رأت أن : « الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي ، ونشر كل مذهب ، وترويج كل فكر ، حتى ولو كان البراءة من الوطن ، والكفر باللَّه ورسله ، والطعن على شرائع الأمة وآدابها وعاداتها ، والاستهزاء بالمبادئ التي تقوم عليها الحياة العائلية والاجتماعية » (٢) .

ونقيضتها « الشمولية الغربية » ، قد جردت الإنسان كفرد من حريته لحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب ، فتطرفتا كل التطرف في هذا الميدان .

لكن الإسلام بالوسطية الجامعة قد اتخذ السبيل العدل في قضية « الجبر » و « الاختيار » ، فليس هناك « جبر مطلق » وإلا لانعدمت الحكمة من التكليف ومبررات الحساب والجزاء ، وتساوى المؤمن والكافر والمحسن والمسيء ، وليس هناك « اختيار مطلق » ، وإلا لما كان الإنسان « خليفة » ، ولكانت حريته هي حرية الفعال لما يريد ، الذي لا تحدُّ حريته آفاقُ الحلال والحرام ، ومقاصدُ الشريعة ، التي جعلها الخالق إطار عهد الاستخلاف لهذا الخليفة : الإنسان .

نعم ، إنك حر مختار ، تلك حقيقة موضوعية وملموسة ، فأنت تستطيع أن تحرك هذا الشيء الساكن عندما تريد ، وأن تعيده إلى حالة السكون عندما تريد ، وأنت تستطيع أن تقدر أشياء بعينها ، ثم تبرزها إلى حيز الفعل على النحو الذي قدرته لها ، لكن حريتك هذه - واختيارك - ليست مطلقة ، لا لأن القدرة والاستطاعة محدودة

---

(١) انظر : (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) (١٨٩/١) طبعة القاهرة سنة (١٣٤٤هـ) .
(٢) قاسم أمين ، (الأعمال الكاملة) (ص ١٤٩) ، دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة ، طبعة القاهرة ، دار الشروق سنة (١٩٨٩م) .

فقط ، ولا لأنها - هي الأخرى - مخلوقة للخالق الأعظم فحسب ، وإنما - أيضًا - لأن إرادتك الحرة هي الأخرى حرة في حدود ، فالخيال الذي يحركها محدود بحدود قدراتك - المخلوقة - على التخيل ، وهذه الإرادة عندما تختار فهي إنما تختار من بين بدائل ليست جميعًا من صنعك أنت ، فاختيارك حر ، نعم ، ولكنه - أيضًا - محكوم بالبدائل القائمة ، والتي تحدد نطاق وآفاق هذا الاختيار ، بل إنك عندما تتخلق فيك هذه الإرادة الحرة ، فهي إنما تتأثر وهي تتخلَّق بمكونات فيك ليست من خلقك ولا من ثمرات حريتك ، وبعوامل وملابسات وظروف موضوعية تحيط بك ، وليست من صنعك ، ولكنك وسط كل هذه العوامل تختار وترجح وتقدِّر وتدبر وتعدِّل في اختياراتك ، فأنت الإنسان المختار الحر بأدوات الحرية المخلوقة لك ، ووسط ملابسات ، منها ما هو صنعك ومنها ما لا قِبَل لك بصنعه ، أي أنك : الحر المختار في حدود الحرية الوسط بين « الجبر » و « الاختيار » ، حرية « المستخلَف » لا حرية « الأصيل » .

وإذا كانت « حرية الإنسان » هي « القوة » التي يختار بها ويريد ويفعل ، وإذا كانت العوامل المحيطة والملابسات المصاحبة هي « القدر الإلهي » ، الخارج عن نطاق الفعل الإنساني ، فإن العلاقة بين هذين العاملين هي التي تحدد نطاق حرية الإنسان ، فالحرية هنا ليست نقيضًا لـ « القَدَر » ، وإنما هو حاكم لإطارها ومداها ؛ لأن حرية الخليفة المخلوقة والمحكومة بـ « قَدَر » الفعال لما يريد ، جل وعلا .

وإن التأمل في الآيات القرآنية التي تتحدث - باللفظ أو المعنى - عن « الإرادة الإلهية » ، إنما يقودنا إلى التمييز بين لونين من الإرادة الإلهية :

أ - إرادة حتم وجبر وقسر ، هي تلك التي تعلقت بما لا يقدر عليه إلا اللَّه سبحانه ، فأراده وخلقه وسوَّاه ، وقال له كن فيكون ، ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل : ٤٠] ، فليس في متعلقات هذه الإرادة ما هو موضوع لخلافة الإنسان ولا لاختيار هذا الخليفة : الإنسان .

ب - والإرادة الإلهية الثانية ، التي تحدثت عنها آيات قرآنية كثيرة ، هي تلك التي جعل اللَّه معها التخيير والتفويض والتمكين لخليفته الإنسان ، فهو قد أراد الإيمان والطاعة ، لكنه خيَّر ومكَّن وفوَّض ، كي يكون للتكليف وللحساب والجزاء معنًى وحكمة ، فلم يجعل إرادته هذه إرادة حتم وجبر وقسر ، إن إرادته أن تأتي السماء والأرض طوعًا أو كرهًا ، هي مثال لإرادة الحتم والجبر والقسر ، بينما إرادته لنا ومنا

الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان ، هي مثال للإرادة التي معها تخيير وتفويض وتمكين : ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، وفي هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان ، فهي حرية حقيقية ، وهو اختيار حقيقي ، لكنهما مخلوقان ومرادان لفاطر السموات والأرض ومن فيهما وما فيهما ، كما أن الأسباب في الطبيعة وظواهرها ، هي الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسبَّبات ﷻ .

* * *

اكتمال الدين وتجديده

« اكتمال الدين » و« تجديده » ، وبتعبير آخر : « السلفية » و« التجديد » مصطلحان يرمزان - في عرف الباحثين - إلى نسقين متقابلين ، بل متناقضين ، في الرؤية والمنهج والتفكير ، والذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامي بمناهج الفكر الغربي لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين « اكتمال الدين » و« تجديده » ، أو بين « السلفية » و« التجديد » ، ففي الفكر الغربي كانت « السلفية » - الأرثوذكسية - هي الوقوف عند الأصول - حتى لقد سميت هناك : « الأصولية » - على النحو الرافض لأي اجتهاد في الفكر أو تطوير له أو تجديد ، كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتي على هذه « السلفية - الأصولية - الأرثوذكسية » من القواعد والأساس .

لكن منهجنا الإسلامي - بوسطيته الجامعة - لم يعرف ، ولن يعرف ، إذا نحن التزمنا إعماله - هذه الثنائية الانشطارية التي تقيم التقابل والتضاد بين « اكتمال الدين والسلفية » وبين « الاجتهاد فيه والتجديد له » .

إننا نتلو في آيات القرآن الكريم قول الله ﷻ : ﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴾ [المائدة : ٣] .

ونقرأ في السنة النبوية الشريفة قول رسول الله ﷺ : « **يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** » [1] ، فلا نشعر - بالمنهج الإسلامي ووسطيته الجامعة - أن هناك تناقضًا بين اكتمال الدين بتمام الوحي وختام النبوة ، وبين التجديد الدائم أبدًا لهذا الدين الذي اكتمل بختم الوحي وتمام القرآن الكريم .

ذلك أن الدين : عقيدة وشريعة . والعقيدة فيه هي الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر . والشريعة فيه كل ما ينتهجه المسلم ويسلكه ويقيمه كي يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها ، ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان ، وهي جميعها قد اكتملت بتمام الوحي الذي اكتمل به الدين ، لكن الإنسان المسلم بحكم خلافته عن الله ﷻ في عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران - لا بد له ، وهو

---

(١) رواه أبو داود .

ينجز مهمة خلافته هذه ، من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان ، فالإسلام بني على خمس [1] ، فهو إذن ليس فقط هذه الخمس ، وإنما هي القواعد تعلوها أبنية الفروع ، وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتي تتغير وتتجدد وتتطور تبعًا للمصلحة ووفقًا لمقتضيات الزمان والمكان ، إذا كانت متسقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد وحدود الأركان - فهي تجديد في نطاق وآفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان ، فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين ، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور ، شاهدة على دوام التجديد ، وعلى العلاقة بين هذا التجديد والثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان .

ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامي على امتناع الاجتهاد في الأصول ، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة ، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة ، وكان اتفاقها ، كذلك ، على أن الاجتهاد الإسلامي مجاله « الفروع » ، فهو عندئذ يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام ، ويحل أحكامًا جديدة ، أي فروعًا جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذي تغير ، والعُرف الذي تطور ، والعادات التي تبدلت ، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية ، تدور معها وجودًا وعدمًا ، بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل ، ففي الأصول ، وللقواعد - أيضًا - تجديد ، بهذا المعنى ، وهو الذي جعل حديث رسول اللّه ﷺ يتحدث عن « تجديد الدين » ، وليس فقط تجديد « فكر المتدينين بالدين » !

فليس « التجديد » إذن نقيضًا لـ « اكتمال الدين وثباته » ، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمان لبقاء « الأصول » صالحة دائمًا لكل زمان ومكان ، أي أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة ، ولولا مده الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات ، وإقامة الخيوط الجديدة بين

---

(١) في الحديث الشريف قال رسول اللّه ﷺ : « بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا اللّه وأن محمدًا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وحج البيت » . رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي .

الأصول الثابتة وبين الجديد الذي يطرحه تطور الحياة ، ولولا تجديده الدائم الذي يجلو الوجه الحقيقي والجوهر النقي لأصول الدين وثوابته ، لولا دور التجديد هذا في حياة الإسلام ومسيرته - لنسخت وطمست هذه الأصول ، إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة ، فيعرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام ، أو بتشويه البدع - عندما تتراكم - لجوهر هذه الأصول .

إن الله ﷻ لما تعهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته عن التحريف والتبديل ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ، يسَّر للمسلمين أسباب ذلك ، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن ، وكذلك الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة ، التي عنى ختمُ الرسالات بها إرادةَ الله دوامَ بقائها وعطائها إلى أن يعرض البشر على بارئهم يوم الدين ، فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين وعطائه هو إعمال سنة التجديد للتدين وللدين .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية ، وتجمع بين « اكتمال الدين » و« تجديده » ، وربطت بين « السلفية » و« التجديد » ، ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامي ، فسنجد أن في « سلفيتنا » - وهي التي تعني العودة إلى الأصول الجوهرية والنقية - سنجد أن فيها اجتهادًا يميز بين الجوهر (جوهر الوضع الإلهي للدين) وبين الإضافات والنواقص والبدع التي طرأت وعدت على جوهره وأصوله . وسنجد أن في « اجتهادنا » - الذي هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد - سنجد أن في هذا الاجتهاد : سلفية ، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد ، لنرى الواقع الجديد في ضوئها ، ونستخرج له منها الأحكام الجديدة ، ففي السلفية : تجديد ، وفي التجديد : سلفية ، وكل المجددين - في مسيرتنا الحضارية - كانوا سلفيين !

إن سلفيتنا ليست هي الأرثوذكسية المسيحية ، التي وقفت وتقف عند تقديم الأصول - وقفة جمود وسكون - رافضة للجديد وللتجديد ، وإنما سلفيتنا التزام بالأصول وعودة للمنابع الجوهرية والنقية ، ورفض ونفض لركام الإضافات والنواقص والبدع عن الجوهر الإلهي للدين ، حتى تنبت أصوله الفروع الجديدة التي يستظل بها الواقع الجديد ، واستضاءة وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهي الثابت ، فهي ، إذن عين التجديد ، وليست مقابلًا له ولا نقيضًا .

* * *

النَّص والاجتهاد

لنبدأ أولًا ، بتحديد معاني ومضامين المصطلحات ، مصطلحات : « النص » ، و « الاجتهاد » . وإذا كان الاجتهاد – في الاصطلاح – هو : استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال ، ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعي [(١)] ، فإن مصطلح « النص » قد كان تعريفه ومضمونه مثار خلاف واختلاف ، بل موضع شبهات وأوهام ، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديده المدخل الطبيعي والشرط الضروري للحديث عن علاقة النص بالاجتهاد في منهج الإسلام .

إن النص من حيث اللغة إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب ، فكل عبارة – مأثورة أو منشأة – هي نص . هذا هو المعنى اللغوي العام .

ومن اللغويين – كابن الأعرابي – من خصصه ، فقال – كما في لسان العرب لابن منظور – : « النص : هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر . والنص : التوقيف . والنص : التعيين على شيء ما ... » . أما الأزهري فإنه يقترب في تعريفه من « المعنى والمراد وثمرة الملفوظ والمكتوب » ، ولا يقف به عند « عين الملفوظ والمكتوب » ، فكأنه عنده : ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ ، وليس ذات الملفوظ ، يقول الأزهري في هذا التعريف الذي يخصص معنى النص والمراد منه ، كما في لسان العرب : « النص : أصله منتهى الأشياء ، ومبلغ أقصاها » .

وهذا المعنى الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور « نصًا » ، هو الذي انطلق منه الفقهاء ، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة إنه هو : « ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام » [(٢)] ، فالنص هنا ليس أي ملفوظ ولا أية عبارة ، وإنما هو ثمرة العملية العقلية ، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة ، أي الأحكام المستنبطة من المأثورات .

فإذا انتقلنا من إطار « اللغة » إلى الإطار « الاصطلاحي » لمعنى « النص » ، وجدنا أغلب

---

(١) الجرجاني ، التعريفات ، طبعة القاهرة سنة (١٩٣٨م) ، والتهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة بيروت – مصورة عن الهند سنة (١٨٩٢م) .

(٢) انظر : لسان العرب ، لابن منظور ، طبعة دار المعارف ، القاهرة .

الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ ، بل على ما بلغ منها في التحديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذي لا يقبل الاحتمالات ، فكأنهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات ، وليس بمطلق العبارات ، فالجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ/١٣٤٠ - ١٤١٣م) يعرفه فيقول : « النص : ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى في المتكلم ... إنه ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا ، وقيل : ما لا يحتمل التأويل » [1] .

أما التهانوي (١١٥٨هـ - ١٧٤٥م) فإنه يورد المعاني الخمسة التي جاءت لمصطلح « النص » ، في عرف الأصوليين ، وهي :

المعنى الأول : كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ، سواء كان ظاهرًا ، أو نصًا ، أو مفسرًا ، حقيقة أو مجازًا ، عامًا أو خاصًا .

والمعنى الثاني : ما ذكره الشافعي ، فإنه سمى الظاهر نصًا ، والنص في اللغة بمعنى الظهور .

والمعنى الثالث : وهو الأشهر ، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا ، لا على قرب ولا على بُعد ، كالخمسة مثلًا ، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئًا آخر ، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سُمِّي بالإضافة إلى معناه نصًا .

والمعنى الرابع : ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًا .

والمعنى الخامس : الكتاب والسنة ، أي ما يقابل الإجماع والقياس [2] .

هكذا ترواح معنى « النص » ما بين : مطلق لفظ الكتاب والسنة ، وما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل من لفظهما ، وما هو ظاهر من لفظهما ، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما . أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذي لا يتطرق إليه احتمال أصلًا ، لا على قرب ولا على بعد ، فهو نص - أي ظاهر ومتعين - في معناه ، لا يحتمل شيئًا آخر ، كالحقائق الملموسة المتحققة ، مثل عدد الخمسة ، الذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى هذا العدد .

فنحن هنا أمام معنى « للنص » يختص بما هو قطعي الثبوت ، وقطعي الدلالة ، في

---

(١) انظر : التعريفات ، طبعة القاهرة سنة (١٩٣٨م) .

(٢) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون .

الثوابت التي لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلًا ، لا من قريب ولا من بعيد .

تلك هي معاني مصطلح « النص » عند الأصوليين ، من خواص مفكري الإسلام . أما « العوام » الذين علا صوتهم في حياتنا الفكرية ، وخاصة منذ سيادة « التقليد » وتوقف « الاجتهاد » ، وتراجع حضارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع - فإنهم لم يكتفوا بإطلاق « النص » على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة ، وإنما أضافوا إلى « النص » - الذي حجروا في وجوده أي اجتهاد - كل ما كتب الأقدمون في مذاهب الإسلاميين ، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين ! لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء ، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط إعمالها ، أو بعادات تغيرت ، أو بأعراف تبدلت ، مما هو كثير في الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية في سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتنمية العمران .

وهكذا شاع ويشيع في الفكر « الإسلامي » ادعاء التناقض بين « النص » و « الاجتهاد » ، وذاعت مقولة : « إنه لا اجتهاد مع النص » بتعميم وإطلاق ، تعميم في فهم معنى « النص » وتعميم في الغاية من « الاجتهاد » مع وجود النص ، حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد ، فوجود « النص » يمنع ويلغي وجود « الاجتهاد » ، ووجود « الاجتهاد » لا يتأتى إلا إذا انعدمت « النصوص » !

فما موقف « المنهج الإسلامي » في هذا الأمر المشكل ، والبالغ الأثر في الحياة الفكرية لأمة الإسلام ؟!

بادئ ذي بدء ، فإن الاجتهاد - كما أشرنا - هو بذل المجتهد الذي يستجمع شروط الاجتهاد وسعَه ، واستفراغه جهده في طلب المقصود من جهة الاستدلال ، ليحصل له ظن بحكم شرعي . وميدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة ، يستنبطها المجتهد من أصولها التي اكتملت في النصوص المقدسة مبادئ وقواعد وأركانًا ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة المبينة والمفصلة لمجمل القرآن ، والتي لها فيه معنًى أو مبنًى ، فالاجتهاد إذن ليس بعيدًا عن النص ، وليست غيبة النص شرطًا في وجوده ، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص - هي المبادئ والأصول - يستخرج منها المجتهد بالاجتهاد الجزئيات والفروع فالتناقض بينهما ، واقتضاء وجود أحدهما نفيَ الآخر ، ليس من بادي الرأي كما يحسب الذين يرددون بتعميمٍ وإطلاقٍ مقولة : « إنه لا اجتهاد مع النص » !

بل إننا نقول : إن العلاقة بين « النص » و « الاجتهاد » هي علاقة التلازم والمصاحبة دائمًا وأبدًا ، وبتعميم وإطلاق ! ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي كتابًا وسنة ، لا يعدو أن يكون واحدًا من المواقف الآتية :

أ - أن يكون النص « ظني الثبوت » ، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في « ثبوت » هذا النص .

ب - أن يكون النص « ظني الدلالة » ، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في « دلالة » هذا النص .

جـ - أن يكون النص « ظني الدلالة والثبوت » وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في « دلالته وثبوته » كليهما .

د - أن يكون النص « قطعي الدلالة والثبوت » ، وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد ، بل عدم جواز هذا الاجتهاد .

ذلك أن وجود النص « قطعي الدلالة والثبوت » لا يغني عن الاجتهاد ، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد « طبيعة » و « حدود » الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت .

- فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت .
- والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره ، الواردة في موضوعه ، والموافقة أو المخالفة لمعناه - أمر لا خلاف فيه .
- والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص ، قطعي الدلالة والثبوت ، يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد .

لكن الأمر الذي أثار ويثير اللبس في هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية وتلك التي تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية ، ففي النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالَم الغيب ، وشعائر العبادات ، والأمور التعبدية التي استأثر اللَّه ﷻ بعلم حكمتها ، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية - كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها - في مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول

والمقارنة والترجيح وتحرير الأحكام ، فالاجتهاد قائم حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت ، والمتعلقة بالثوابت ، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود . إن الأحكام المستخرجة بالاجتهاد من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت ، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها ، بدعوى جواز الاجتهاد فيها أو معها ؛ لأن الاجتهاد في هذه النصوص ومعها - مع قيامه ووجوده ولزومه - لا يجوز أن يتعدى حدوده حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير ، ومحظور عليه التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال ، وليس هذا « حَجْر إسلامي » على العقل المسلم المجتهد ؛ وإنما لأن هذه النصوص - بعد مجيئها قطعية الدلالة والثبوت - إما أنها تعلقت « بثوابت » - دينية أو دنيوية - فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها ، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدين إلى « نسخ الدين » ! وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية ، التي لا يستقل العقل الإنساني بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها ، فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص ، وإلا دخلنا في إطار « العبث » الذي لا يجوز أن يسمى « اجتهادًا » بحال من الأحوال .

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت ، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية ، ومن المتغيرات فيها ، والمعللة بعلة غائية ، فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نعالجه الآن . وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائم في نطاق « عوام الفكر الإسلامي » وحدهم ؛ لأنه - كما سنرى - ليس له منطق أو حجة أو أساس .

● فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد في فروع المتغيرات الدنيوية ليست - كما تشهد بذلك بداهة الفطرة - مرادة لذاتها ، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها ، وهي تحقيق مصالح العباد ، فهي - أي أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - وجودًا وعدمًا ، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت أو بعرف تطور ، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص ، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة وتطور العرف . فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكمًا جديدًا يحقق المصلحة التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع ، بل إنَّ المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص ، بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها .

● ثم – وهذا هام جدًّا في هذه القضية – إن الاجتهاد مع وجود هذا النص قطعيٍّ الدلالة والثبوت ، المتعلقِ بالمتغيرات من الفروع الدنيوية ، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص ، بل ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعًا دائمًا ومؤبدًا ، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه ، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه ، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفًا دائمًا أبديًّا ؛ لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص ، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه ، فإذا توفرت الشروط ، فلا تجاوز للحكم ، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكمًا جديدًا ، دون أن يلغي النص ويعدمه ، ودون أن يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاء دائمًا ، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم – بعد تجاوزه – وتجاوز عن الحكم الجديد ، لافتقاره – في هذه الحالة – إلى شروط الإعمال ! فحقيقة الاجتهاد وجوهره – في هذه القضية – هو الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها ، وليس – والحالة هذه – بديلًا للنصوص يرفعها أو يلغيها ، بل ولا تجاوزًا دائمًا ونهائيًّا لأحكامها ، فالحكم المجمع عليه ، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت ، إذا كان متعلقًا بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور – أي إذا لم يعد محققًا للمقصد منه ، وهو المصلحة – فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه ، اجتهادًا يثمر حكمًا جديدًا ، يحقق « المقصد – المصلحة » ، فإذا عادت العلة الأولى ، أو العادة القديمة ، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم ، عاد الاجتهاد إليه من جديد ، كل ذلك والنص قائم ، نتلوه ، ونتعبد بتلاوته ؛ لأن عمله وإعماله قائم أبدًا ، غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون – إذا استعرنا تعبير الفلاسفة – « بالفعل » أحيانًا ، و « بالقوة » أحيانًا أخرى ، ففعله – الحكمي – « يبرز » إذا تحققت المصلحة بحكمه ، و « يكمن » إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذي يحقق هذه المصلحة ، فإذا عادت هذه الشروط « برز » فعله – الحكمي – من جديد ، فالنص قائم أبدًا ، والحكم متراوح بين « التنفيذ » و « وقف التنفيذ » ، دون تجاوز دائم أو إلغاء !

تلك هي العلاقة بين « النص » و « الاجتهاد » في تصور المنهج الإسلامي ، علاقة التلازم والتلاحم ، حتى لقد نسجت خيوطهما في نسيج واحد ، على النحو الذي رأيناه ، والذي ينفي شبهة التقابل والتعارض والتناقض التي شاعت وتشيع مقولتها : « لا اجتهاد مع النص » على ألسنة – وفي كتابات – « عوام المثقفين » المسلمين .

وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام في هذه القضية ، فإن لدينا منها الكثير ، وفي الوقوف عند ما هو « قطعي الدلالة » من هذه الأمثال ما يكفي في هذا المقام :

● لقد كان نصيب « المؤلفة قلوبهم » من « الصدقات » سهمًا حدده النص القرآني ، باعتبار أن حكمه فريضة فرضها الله ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [التوبة : ٦٠] .

لكن عمر بن الخطاب ﷺ اجتهد مع وجود هذا النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت ، والذي قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي ﷺ والصحابة طوال عهدي النبي والصديق ، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه في القرآن فريضة فرضها الله ، اجتهد عمر بن الخطاب في هذا الحكم المجمع عليه ، مع وجود النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت فيه ، عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص ، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائمًا ، فبعد أن كان الحكم دائرًا في وجوده مع العلة الغائية الموجودة ، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية ، لكن هل يعني هذا الاجتهاد العُمَري إلغاء النص ؟ لم يحدث هذا ، ولم يقل به إنسان ، فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها ، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها ، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام المستمدة منها جزءًا خالدًا في القرآن الكريم . ولم يزعم « نسخ التلاوة » في القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرائيليات في كتاب الله ، وهل يعني هذا الاجتهاد العمري وقف إعمال هذا الحكم دائمًا وأبدًا ؟ كلا ، فلو وجد الحاكم المسلم في أي زمان وفي أي مكان أن مصلحة الأمة تقتضي تألف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات ، فسيكون اجتهادًا جديدًا يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال ، ويخرجه من « العمل بالقوة » – الكمون إلى « العمل بالفعل » البروز – أي يخرجه في « حكم موقوف التنفيذ » إلى « حكم واجب النفاذ » .

إن هذه النصوص التي تتعلق أحكامها « بالتنظيم الإسلامي » لحركة « الواقع الإسلامي » – في فروع المتغيرات الدنيوية – ستظل دائمًا وأبدًا تدور مع علتها وحكمتها – وهي مصلحة العباد – وجودًا وعدمًا ، تلك هي رسالتها العملية ، وهذه

هي معاني وحدود الاجتهاد فيها ومعها .

● وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة في عام الرمادة ، مثل هو الآخر في هذا المقام ، فعندما تخلفت « الشروط الاجتماعية العامة » لإقامة حد السرقة - بسبب المجاعة - أوقف عمر إقامة هذا الحد ، المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت ، ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٨] ، لقد رأى عمر أن تخلف « الشروط الاجتماعية » لإعمال حكم هذا النص يَجُبُّ توفر « الشروط الفردية » لإعماله ، ولم يقل أحد : إن هذا الاجتهاد قد عنى تجاوز النص ، ولا أنه قد تجاوز الحد المأخوذ منه تجاوزًا مطلقًا ودائمًا ، فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة ، وتوافرت « الشروط الاجتماعية » لإقامة حد السرقة عادت الدولة الإسلامية إلى إقامتها من جديد .

● و « الصوافي » الأرض التي استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين - والتي كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامي في البلاد التي فتحت عنوة ، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب ، أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها الفتوحات - هذه الأرض - الصوافي - كانت « واقعًا جديدًا » اجتهد المسلمون على عهد عمر ، فاستصفوها لبيت المال ، ملكيتها ومنفعتها للأمة ، وظل هذا حكمًا مجمعًا عليه طوال عهد عمر ، فلما كان عهد عثمان بن عفان ﷺ اجتهد في « إقطاع » مساحات من هذه الصوافي لنفر من المسلمين ، واستمر ذلك حكمًا معمولًا به طوال عهده ، فلما جاء حكم علي بن أبي طالب ﷺ اجتهد فعاد إلى إعمال الحكم الذي كان قائمًا على عهد عمر ، وتجاوز الحكم الذي أعمله عثمان . كل ذلك ، وفي كل الحالات دورانًا مع علة الحكم - « المقاصد ، المصالح » - كما رآها كل واحد ، دورانًا مع هذه العلة الغائية وجودًا وعدمًا .

● والقصة الشهيرة للاجتهاد العمري مع الأرض المفتوحة بمصر والشام وسواد العراق - هي الأخرى شاهد حي على هذا المعنى الذي نقدمه ونؤكده للعلاقة بين « النص » و « الاجتهاد » .

لقد كانت السنة النبوية كما تمثلت في « عمل الرسول » ﷺ المتمثل في توزيع غنائم خيبر ، بعد فتحها سنة (٧هـ) ، تقضي بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح ، وانعقد الإجماع على هذه السنة ، فلم يخالفها أو يجتهد معها

أحد ، على عهد النبي وخلال عهد الصديق . فلما فتح اللّٰه على المسلمين فارس والشام ومصر ، على عهد عمر بن الخطاب ، وفيها من الأرض الأودية الكبرى للأنهار العظمى : النيل ، وبردي ، ودجلة والفرات ، طلب مقاتلة جيوش الفتوح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة ، التي تأسس عليها إجماع المسلمين ، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين ، وهنا رأى عمر أن المصلحة - علة الحكم - التي اقتضت التوزيع عند فتح خيبر ، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد ، وأن المقام يتطلب اجتهادًا جديدًا لاستنباط حكم جديد يحقق هذه المصلحة التي استجدت ، فرفض الالتزام بحرفية « سنة توزيع أرض خيبر » لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية ، لا الثوابت الدينية أو ثوابت المعاملات ، ولأن للعقل في تحديد علة حكمها مدخلًا ، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية - وطلب عمر من أهل الرأي في الدولة الإسلامية الاجتهاد ، مع وجود هذه « السنة العملية » ، التي سبق وانعقد عليها الإجماع في عهدي النبي والصديق .

وشهد المجتمع الإسلامي يومئذ حوارًا واسع النطاق عميق الأبعاد - بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد صراعًا فكريًا خصبًا يزهو به المنهج الإسلامي وتتيه به التجربة الإسلامية في سياسة الدولة والمجتمع - وبخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار عامل التاريخ في قدمه وطبيعة المجتمع ، في حداثة عهد الناس بالإسلام .

كانت أغلبية المسلمين يومئذ مقاتلين في جيش الفتح ، وكان توزيعه أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغلبيتهم ، وبعبارة أبي يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ/ ٧٣١ - ٧٩٨م) : « فرأى عامتهم أن يقسمه » وكان في الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة ، مثل : بلال بن رباح ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية ، وبعبارة الزبير بن العوام عند فتح مصر - فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسم أرضها كما قسمت أرض خيبر ، قائلًا : « يا عمرو بن العاص ، اقسمها ، كما قسم رسول اللّٰه ﷺ خيبر » . بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألحوا في هذا الموضوع ، وبعبارة أبي يوسف : فلقد كان أشد الناس عليه في ذلك الزبير بن العوام ، وبلال بن رباح ، حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال في هذا الصراع الفكري المحتدم !

وببصيرة صاحب الاجتهاد ، الذي كثيرًا ما نزل الوحي مؤيدًا له على عهد النبي ﷺ

وبعبقرية رجل الدولة ، والخليفة الذي تجسد فيه عدل الإسلام ، وقف عمر - مع نفر من الصحابة عثمان وطلحة وعبد اللّه بن عمر - يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد ، دون تحرج من وجود « سنة عملية » تأسس عليها إجماع في أمر سابق ومماثل ، وتقدم إلى مخالفيه ، وإلى هيئة التحكيم التي ارتضاها فرقاء الخلاف في هذا الأمر ، تقدم إليهم فعرض الوقائع الجديدة التي دعته إلى طلب الاجتهاد في هذا الأمر من جديد ، قال لمخالفيه عن طلبهم قسم الأرض المفتوحة : « ما هذا برأي ، ولست أرى ذلك ، إنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى ، وو اللّه لا يفتح بعدُ بلد فيكون فيه كبير نَيْل (أي كبير نفع) ، بل عسى أن يكون كَلًّا (عبئًا) على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها ، وأرض الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد (المدينة) وبغيره من أرض الشام والعراق ؟ لقد غَنَّمَنَا اللّه أموالهم وأرضهم وعلوجهم ، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله ، وقد رأيت أن أحبس (أوقف) الأرضين بعلوجها ، وأضع عليهم فيها الخراج ، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين ، المقاتلة والذرية ولمن يأتي من بعدهم . أرأيتم هذه الثغور ، لا بد لها من رجال يلزمونها . أرأيتم هذه المدن العظام ، كالشام والجزيرة ، والكوفة والبصرة ومصر ، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج ؟! إذن أترك مَنْ بعدكم مِنَ المسلمين لا شيء لهم ! كيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتي بغير قسم ؟! » .

قدم عمر « حيثيات » الواقع الجديد ، التي تمثلت في كون هذه الأرض هي أعظم مصادر الثروة في الدولة الإسلامية ، وقيام الدولة في عهده على نحو غير مسبوق في عهدي النبي والصديق ، الأمر الذي يستدعي تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كي ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة من جهاز للدولة ، وجيش منظم في الديوان ، وثغور كثيرة لا بد أن تشحن بالحاميات المرابطة فيها ، وأيضًا فالجيش الفاتح لا يضم كل الأمة ، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر الثروة في الأمة ؟! ثم ماذا يبقى للأرامل واليتامى ، الذين لا أحد لهم في هذا الجيش ؟! وأخيرًا ، فهذه الثروة هي للأمة المسلمة ، بأجيالها المتعاقبة - بحكم استخلاف اللّه الإنسان في الأموال - وليست لهذا الجيل القائم ، فضلًا عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل !

قدم عمر هذه « الحيثيات » في مواجهة « حيثيات » مخالفيه ، الذين كانوا يقولون له منكرين ومستنكرين : « أتقف ما أفاء اللّه علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم

يستشهدوا ؟! ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟!

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم ، فاحتكم الجميع إلى « هيئة تحكيم » ، « فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبرائهم وأشرافهم – وذلك بعد « أن استشار المهاجرين الأولين ، فاختلفوا » – فاجتمعوا ، وقال لهم : إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم ، فإني واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقرون بالحق ، خالفني من خالفني ، ووافقني من وافقني ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي . معكم من اللّٰه كتاب ينطق بالحق ، فو اللّٰه لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق » .

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام في الاجتهاد ، فعمر أمير المؤمنين هو من أعلام المجتهدين ، لكنه – كحاكم ، ومع اجتهاده – واحد من المجتهدين – وإن يكن رأس سلطة التنفيذ فهو يطلب من « هيئة التحكيم » أن تنظر في « حيثيات » وحجج وبينات فريقي النزاع الفكري ، دون اتباع لرأي الخليفة ؛ فكتاب اللّٰه ، الناطق بالحق ، هو الأولى بالاتباع !

ولقد نظرت « هيئة التحكيم » في الأمر ، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه – في وجود « السنة العملية » المتمثلة في قسم أرض خيبر – وقالوا له : « الرأي رأيك ، فنعم ما قلت ورأيت » وعند ذلك كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد ، كتب إلى سعد بن أبي وقاص في المشرق :

« أما بعد ، فقد بلغني كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء اللّٰه عليهم . فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كراع ومال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء » .

وكتب إلى عمرو بن العاص في مصر ، بخصوص قسم أرضها أن « دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة (أي الجنين في بطن أمه – كناية عن الأجيال القادمة !) . » ويعلق أبو عبيد القاسم ابن سلام (١٥٧ – ٢٢٤هـ / ٧٧٤ – ٨٣٨م) على هذا النص ، فيقول : « أراه أراد أن تكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن (أي جيل عن جيل !) ... » [1] .

---

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، (ص ٢٣ – ٢٧ ، ٣٥) طبعة القاهرة سنة (١٣٥٢هـ) ، وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، كتاب الأموال (ص ١٣٦) طبعة دار الشروق ، القاهرة سنة (١٩٨٩م) .

ومرة أخرى ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان : « شروط عمل حكم النص » ، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد ، ولو عرض للمسلمين في عهد عمر أو بعد عهد عمر ، اليوم أو في المستقبل ، واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة « بسنة قَسْم أرض خيبر » ، لكان الواجب هو إعمال حكمها ، وقسم الأرض بين المقاتلين ، فتلك أحكام معللة ، ومتعلقة بالمتغيرات الدنيوية ، تدور مع عللها وجودًا وعدمًا ، والعروة وثقى بين نصوصها والاجتهاد [(١)] .

● وزواج المسلم من الكتابية : رخصة مباحة أحلها الله ﷻ ونزل بذلك القرآن الكريم ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة : ٥] .

لكن واقعًا جديدًا أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر بن الخطاب ، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة ورجحت فيه كفة ميزانهم - كزوجات - على بدويات شبه الجزيرة اللاتي تغلب الخشونة على الكثيرات منهم ، ولاحت فيه مخاطرهن على الجماعة العربية المسلمة ، التي تمثل يومئذ القوة الضاربة للدولة والكتيبة الحامية لدعوة الإسلام ، وهنا اجتهد عمر ، فنصح وحبذ - دون أن يحرم - أن لا يتزوج المسلم بالكتابية ، وذلك « مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات ، ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان في الدولة ، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء » .

نعم لقد صنع عمر ذلك ، ويروي الطبري عن سعيد بن جبير قوله : « بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة ، بعد أن ولاه المدائن ، وكثرت المسلمات : إنه قد بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل « المدائن » ، من أهل الكتاب ، فطلقها ! فكتب إليه (حذيفة) : لا أفعل حتى تخبرني : أحلال أم حرام ؟ وما أردت بذلك ؟ فكتب إليه عمر : لا ، بل حلال ، ولكن في نساء الأعاجم خلابة ، فإن أقبلتم عليهنَّ غلبنكم على نسائكم ! فقال

(١) من الناس من يرى أن قسم النبي ، ﷺ ، أرض خيبر إنما هو على سبيل الجواز لا الوجوب ، بدليل أنه قد فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين ، وهذا الرأي يتجاهل الفارق بين مكة وخيبر ، فمكة لم تقسم ؛ لأنها حرم الله لا تملك ، حتى تقسم بين الفاتحين ، بل إن إيجار مساكنها حرام ، لعدم جواز ملكيتها كحرم للأمة جمعاء .

حذيفة : الآن . فطلقها » [١] .

لقد اجتهد عمر فقال بـ « كراهة » ما رخَّصه القرآن وتحدث عنه في سياق الطيبات المباحة ، وذلك لعلة جدت ومصلحة بدت ، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآني . وكما سبقت إشارتنا ، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص ، ولا يلغى حكمه على نحو دائم ، وإنما هو قائم يتلى ، وحكمه « موجود بالقوة » ، يعود إلى الإعمال مرة أخرى إذا عادت علته ، وبدت المصلحة المبتغاه منه ، بزوال المضار التي طرأت ، والتي لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب [٢] .

● وكانت السنة النبوية في « الطلاق بلفظ الثلاث » تُمضية طلقة واحدة ، وقام على هذه السنة النبوية « إجماع الصحابة » في عهد الرسول ﷺ وفي عهد أبي بكر وسنتين من حكم عمر ، فلما رأى إفراط الناس في « الطلاق بلفظ الثلاث » أراد أن يصدهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه ، فكان اجتهاده الذي جعله يُمضي « الطلاق بلفظ الثلاث » ثلاث طلقات ، وعلل اجتهاده هذا بقوله : « إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم » [٣] .

والأمر الذي يؤكد أن اجتهاد عمر في هذا المقام – وما ماثله من كل اجتهاد مع النص – لا يلغي النص فيعدمه ، ولا يلغي حكمه على نحو دائم ، وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجودًا وعدمًا ، على النحو الذي يبقي النص قائمًا يتعبد به المسلم ، ويدخل بحكمة دائرة « الكمون » ، فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى « البروز » والإعمال ، الأمر الذي يؤكد هذا المعنى – الذي نلح على تأكيده – أن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ – ١٣٢٨م) عندما رأى أن اجتهاد عمر بإمضاء « الطلاق بلفظ الثلاث » ثلاث طلقات ، قد أصبح عاملًا من عوامل شيوع التمزق في الأسرة المسلمة ، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته ، وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر – اجتهد ابن تيمية في اجتهاد عمر ، الذي

---

(١) فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب ، (ص ١٢٧ ، ١٢٨) جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوي ، طبعة القاهرة سنة (١٩٨٥م) . وتاريخ الطبري (٣ / ٥٧٨) ، حوادث سنة (١٤هـ) .

(٢) وحتى لو وافقنا البعض على أن فعل عمر هنا ليس « كراهة المباح » ، وإنما هو « تقييد المباح » – وهو حقه كحاكم – فإن هذا التقييد للمباح هو ، أيضًا ، اجتهاد جديد في توافر شروط إعمال الحكم المستخرج من النص ، والذي يرخص ويبيح الزواج بالكتابيات .

(٣) فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب (ص ١٤٢ ، ١٤٣) .

انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون ، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل في عهدي النبي ﷺ وأبي بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب ، فكان اجتهاده ، هو الآخر ، إدارة للحكم مع علته وجودًا وعدمًا ، وليس - في الحق - تخطئة لاجتهاد عمر ، كما قد يظن .

● وكان « عدد الضرب » في « حد شرب الخمر » - الذي نص عليه القرآن - قد بينته السنة النبوية ، فحددته بالعدد أربعين ، وفي الحديث الشريف « عن أنس ابن مالك عن النبي ﷺ أنه أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين [١] . وفعله أبو بكر » .

فنحن هنا أمام « سنة عملية » ، تمثلت في فعل الرسول ﷺ قام عليها إجماع على عهدي النبي والصديق ، فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضي تشديد العقوبة بزيادة « عدد الضرب » في حد الشرب ، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى في هذا الأمر - مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه - وكانت ثمرة الاجتهاد الجديد البلوغ « بعدد الضرب » إلى ثمانين بدلًا من الأربعين ، يروي ذلك أنس بن مالك ، إكمالًا للحديث الذي أوردنا بعضه ، فيقول : « فلما كان عمر ، استشار الناس ، فقال عبد الرحمن بن عوف : كأخف الحدود ثمانين فأمر به عمر » [٢] .

أما الإمام مالك ، فإنه يروي في (الموطأ) ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى ، يقول : « عن ثور بن زيد الديلي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل ؟ فقال له علي بن أبي طالب : نرى أن تجلده ثمانين ، فإنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى . فجَلَد عمر في الخمر ثمانين » .

إنه اجتهاد جديد ، دعت إليه مصلحة استجدت ، ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق ، أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين ، فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا . وإن شئنا الدقة فهو يدور معها « بروزًا وإعمالًا » أو « كمونًا وإيقافًا » أي « تنفيذًا » أو « وقف تنفيذ » .

● وكانت الجزية حكمًا شرعيًا ، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع على الكتابيين الذين يطيقون حمل السلاح ، إذا رأت الدولة أن لا تشركهم في الجندية ، حفاظًا على

---

(١) كلمة « نحو » لا تنفي التحديد ، فالنحو : المثل ، والمقدار .

(٢) رواه الترمذي .

الأمن والمصلحة ، أو رغبوا هم في ذلك . ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب ، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى ، ويومئذ اجتهد عمر في تحديد مقدارها ، فتراوح - وفق القدرة المالية - ما بين ثمانية وأربعين ، أو أربعة وعشرين ، أو اثني عشر درهمًا على كل كتابي مستجمع لشروطها .

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بني تغلب ، قيل له : إنهم عرب ، وقد أعلنوا نفورهم - كعرب - من دفع الجزية ، وألحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية - رغم الاختلاف في الدين - وهنا اجتهد عمر ، كي يحقق المصلحة السياسية ، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجي ، اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بني تغلب وفرض عليهم ضريبة بدلًا منها !

وبقيت نصوص الجزية ، وبقي حكمها عاملًا حيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه ، وموقوفًا إذا كان الضرر المحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله .

● وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن « تسعير » السلع ، حتى عندما غلت أسعارها ، واشتكى من غلائها الناس إلى الرسول ﷺ فعن أنس بن مالك قال : غلا السعر على عهد رسول اللَّه ﷺ ، فقالوا : يا رسول اللَّه ، لو سَعَّرْتَ لنا ؟ فقال : « **إن اللَّه هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر . وإني لأرجو أن ألقى اللَّه ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال** » [١] .

هنا شأن من شؤون الدنيا ومتغيراتها ، اجتهد فيه الرسول ﷺ فامتنع عن التسعير ، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب ، اجتهد هو الآخر ، فبدت له في التسعير مصلحة لم تَبْدُ لرسول اللَّه ﷺ « فَسعَّر ، وقال لحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع الزبيب : كيف تبيع يا حاطب ؟ فقال : مُدَّيْن بدرهم ، فقال عمر : تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا ، تقطعون في رقابنا ، ثم تبيعون كيف شئتم ؟! بع صاعًا بدرهم ، وإلا فلا تبع في سوقنا » [٢] .

لقد اجتهد عمر مع وجود السنة القولية والعملية فلم يقف عند حكمها ، إما لملابسات كانت لهذا الحكم ، علمها هو ولم يفصح عنها لفظ الحديث ،

---

(١) رواه الترمذي ، وأبو داود ، والدارمي ، وابن ماجه ، والإمام أحمد .

(٢) فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب (ص ٢٤٥) . والمد والصاع من مكاييل ذلك العصر .

أو للمصلحة التي استجدت ولم تكن على النحو الذي هي عليه في عهده عندما امتنع الرسول ﷺ عن التسعير .

● وكان أبو بكر ﷺ يسوي بين الناس في العطاء ، اجتهادًا منه أن هذه التسوية هي المحققة للعدل في ظل قلة موارد بيت المال يومئذ ، فلما ولي عمر بن الخطاب ، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى - اجتهد عمر في أمر توزيع العطاء ، واستقر الأمر على التمييز بين الناس في العطاء ، وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام - بدءًا بآل البيت - في سُلَّم العطاء ، فلما قيل له : إن في هذا خلافًا مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبي بكر قال : « إن أبا بكر رأى في هذا المال رأيًا ، ولي فيه رأي آخر ... وإني لا أجعل من قاتل رسول اللَّه ﷺ ، كمن قاتل معه ! » .

فلما مضت السنوات ، ووجد أن التمييز بين الناس في العطاء قد أحدث تفاوتًا في الثروة لم يكن في الحسبان ، وخشي مغبته الاجتماعية ، عزم على العودة إلى اجتهاد أبي بكر في التسوية ، وقال : لما رأى المال قد كثر : « لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل ، وبقيت إلى الحول ، لألحقن آخر الناس بأولهم ، ولأجعلنهم رجلًا واحدًا .. حتى يكونوا في العطاء سواء » . ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه هذا على العودة للاجتهاد القديم في التسوية ، وظل هذا الأمر موقوفًا حتى نفذه علي بن أبي طالب - في خلافته - عندما سوى بين الناس في العطاء [1] .

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين التسوية ؛ فالتمييز ، فالتسوية ، تبعًا للمصلحة التي دار معها الحكم والعلة التي توخاها المجتهدون الراشدون ﷺ أجمعين .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي ، عن العلاقة - علاقة المزاملة - بين « النص » و « الاجتهاد » ، ميز المُحَدِّثون والأصوليون في نصوص السنة النبوية بين سنة العادة - وهي التي لا إلزام فيها - وسنة العبادة ، التي لا تغيير لحكمها - بالاجتهاد - إذا تعلقت بالغيبيات التي لا يستقل العقل بإدراكها ، أو بالعبادات ومن ثم لا يجوز الاجتهاد في تغيير حكمها . وكذلك إذا هي تعلقت بالثوابت الدنيوية ، لانتفاء دوران وتغير عللها ، ميزوا بينها وبين السنة التي تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية ،

(١) ابن سعد ، كتاب الطبقات الكبرى (٣ /٢١٣) ، (ق ١) . وأبو يوسف ، كتاب الخراج (ص ٤٣ - ٤٦) ، وابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة (٣٧/٧) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م) .

والتي هي « اجتهاد نبوي » ، فهذه تدور أحكامها مع عللها وجودًا وعدمًا – على النحو وبالمعنى الذي تحدثنا عنه – فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد ، تبعًا لما يستجد من مصالح ، لا بد أن تتغيا تحقيقها الأحكام . والناظر في كتاب الإمام القرافي ، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ – ١٢٨٥م) « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام » الناظر في هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى :

أ – سنة تشريعية (أي من الشرع) تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته . وبالثوابت الدنيوية ، وهذه أحكامها دائمة ، لا يجوز معها اجتهاد التغيير ، وهي شاملة لكل تصرفات الرسول ﷺ بالرسالة ، أي بحكم كونه رسولًا ، يبلغ رسالة ربه ، وللفتاوى النبوية ، التي هي بيان للرسالة وللوحي ، أي أنها شاملة للوضع الإلهي في السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية .

ب – وسنة غير تشريعية ، تتعلق باجتهادات الرسول في فروع المتغيرات الدنيوية ، سواء في السياسة أو الحرب أو المال ، وكل ما يتعلق « بإمامته » للدولة الإسلامية ، أو بقضائه في المنازعات ، الذي هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع ، وليس وحيًا معصومًا ، وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام .

فالقسم الأول من السنة (السنة التشريعية) تتلقاه الأمة من الشرع ، دون واسطة ، وتلتزم به التزامها بالرسالة ، وذلك دون توقف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد .

أما القسم الثاني ، السنة غير التشريعية ، والتي هي اجتهاد في متغيرات الفروع الدنيوية ، أو قضاء بالاجتهاد لا الوحي ، في المنازعات – فإن ما يتعلق منها بالإمامة – سياسة الدولة في مختلف ميادينها – لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت والدولة القائمة فأجازته ، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التي تغيتها نصوصه في عهد رسول الله ﷺ وعهد دولته ، وكذلك الأمر مع قضائه ﷺ في المنازعات بالاجتهاد . بناء على حجج أطراف النزاع ، فالاقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر ، الذي له إمضاؤه إذا اتسق مع حجج الأطراف الحاليين للنزاع – من البينة واليمين – وذلك حتى يكون محققًا للاجتهاد في سبيل تحقيق العدل الذي تغياه من ورائه رسول الله ﷺ فهي إذن (السنة غير التشريعية) اجتهاد ، لا تبليغ رسالة ، ولا فتيا في الرسالة ، تُستأنف من جديد ، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التي

استهدفتها ، فإن حققتها أمضيت كما هي ، وإلا - بأن غابت شروط إعمال حكمها - كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامي ، الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة في هذا المقام .

وبسبب من أهمية هذا التقسيم للسنة النبوية ، ولمماراة البعض فيه وفي نتائجه ، فإننا نورد النص الكامل الذي صاغه فيه « الفقيه الأصولي المفسر المتكلم النظّار المتفنن المشارك الأديب » القرافي ، في كتابه الذي أفرده لفن « الفقه والأصول وتاريخ التشريع » [1] ، كتاب « الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام » .

لقد أورد القرافي السؤال الخامس والعشرين ، وهو :

« ما الفرق بين تصرف رسول اللّه ﷺ بالفتيا والتبليغ ، وبين تصرفه بالقضاء ، وبين تصرفه بالإمامة ؟ وهل آثار هذه التصرفات مختلفة في الشريعة والأحكام أو الجميع سواء في ذلك ؟ وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق أو الرسالة عين الفتيا ؟ » .

ثم أورد الجواب على هذا السؤال ، فقال :

« إن تصرف رسول اللّه ﷺ بالفتيا ، هو إخباره عن اللّه تعالى ، بما يجده في الأدلة من حكم اللّه تبارك وتعالى .

وتصرفه ﷺ بالتبليغ هو مقتضى الرسالة ، والرسالة هي أمر اللّه تعالى له بذلك التبليغ فهو ﷺ ينقل عن الحق الخالق في مقام الرسالة : ما وصل إليه عن اللّه تعالى ، فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن اللّه تعالى ، وورث عنه ﷺ هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس ، كما ورث المفتي عنه ﷺ الفتيا .

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتي والراوي ، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه ﷺ عن ربه وبين فتياه في الدين . والفرق هو الفرق بعينه ، فلا يلزم من الفتيا : الرواية ، ولا من الرواية : الفتيا ، من حيث هما رواية وفتيا .

---

(١) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . انظر (ص ٣ ، ١١) من التقديم ، طبعة حلب سنة (١٩٦٧م) . وجدير بالذكر أن فكر القرافي هذا قد ذكره كثير من الفقهاء الأصوليين فهو ليس من خصوصيات المالكية - والقرافي من أعلامهم - فلقد تبناه ، بنصوصه تقريبًا ، القاضي علاء الدين الطرابلسي ، الحنفي (٨٤٤هـ - ١٤٤٠م) في كتابه « معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام » ، كما سيأتي حديثنا عن ذات الفكر عند ولي اللّه الدهلوي وهو فقيه حنفي ، مجتهد ، فضلًا عن أنه من أعلام المحدثين .

وأما تصرفه ﷺ بالحكم [١] ، فهو مغاير للرسالة والفتيا ؛ لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف ، والحكم إنشاء وإلزام من قبله ﷺ ، بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج ، ولذلك ورد عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول اللّه ﷺ ، في مواريث بينهما قد درست ليس عندهما بينة إلا دعواهما ، في أرض قد تقادم شأنها وهلك من يعرف أمرها ، فقال لهما رسول اللّه ﷺ : « **إنكم تختصمون إليَّ ، وإنما أنا بشر ، ولم ينزل عليَّ فيه شيء ، وإني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليَّ فيه ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن** (أبلغ) **بحجته** – أو قال : **لحجته – من بعض ، فأحسب أنه صادق فأقضي له ، فإني أقضي بينكم على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا** (ظلمًا) **فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوق بها من سبع أرضين ، يأتي بها سِطامًا** [٢] **في عنقه يوم القيامة ، فليأخذها أو ليدعها** » [٣] .
دل ذلك على أن القضاء يتبع الحِجاج وقوة اللَّحن بها .

فهو ﷺ في هذا المقام مُنْشِئ ، وفي الفتيا والرسالة مُتَّبع مُبَلِّغ ، وهو في الحكم أيضًا مُتَّبع لأمر اللّه تعالى له بأن ينشئ الأحكام على وفق الحِجاج والأسباب ، لا أنه مُتَّبع في نقل ذلك الحكم عن اللّه تعالى ؛ لأن ما فُوِّض إليه من اللّه تعالى لا يكون منقولًا عن اللّه تعالى .

وأما تصرفه ﷺ بالإمامة ، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء ؛ لأن الإمام هو الذي فُوِّضَت إليه السياسة العامة في الخلائق ، وضبط معاقد المصالح ، ودرء المفاسد ، وقمع الجناة ، وقتل الطغاة ، وتوطين العباد في البلاد ، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس .

وهذا ليس داخلًا في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة ولا النبوة ، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم اللّه تعالى بمقتضى الأدلة ، وتحقق الحكم بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة ، فصارت السلطنة العامة ، التي هي حقيقة الإمامة ، مباينة للحكم من حيث هو حكم .

---

(١) الحكم : هو القضاء .

(٢) السطام : الحديدة التي تحرك بها النار وتسعر .

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد والطحاوي في « مشكل الآثار » . ولقد أوردناه في الصورة التي جمعت الزيادات التي تفردت بها بعض الروايات . انظر تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على (الإحكام) للقرافي ، هامش (١) ، (ص ٧٨ – ٨٩) .

وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن اللَّه تعالى ، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فُوِّض إليه السياسة العامة ، فكم من رسل للَّه تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية ، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة . وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة :

فما فعله ﷺ بطريق الإمامة كقسمة الغنائم ، وتفريق أموال بيت المال على المصالح ، وإقامة الحدود ، وترتيب الجيوش ، وقتال البغاة ، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن ، ونحو ذلك – فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر ؛ لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة ، وما استبيح إلا بإذنه ، فكان ذلك شرعًا مقررًا لقوله تعالى : ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف : ١٥٨] (١) .

وما فعله عليه الصلاة والسلام بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة وفسوخ الأنكحة والعقود ، والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة ، ونحو ذلك – فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم (٢) في الوقت الحاضر اقتداء به ﷺ ؛ لأنه ﷺ ، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم ، فتكون أمته بعده ﷺ كذلك .

وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام ، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين ، يلزمنا أن نَتْبع كل حكم مما بلَّغه إلينا عن ربه بسببه ، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام ؛ لأنه ﷺ مُبَلِّغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب ، وخلَّى بين الخلائف وبين ربهم ، ولم يكن منشئًا لحكم من قِبَله ولا مُرَتِّبًا له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة ، بل لم يفعل إلا مجرد التبليغ عن ربه ، كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات ، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات – لكل أحد أن يباشره ويحصِّل سببه ، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكمًا ، أو إمام يُجَدِّد إذْنًا » (٣) .

---

(١) أي أن ما أخذ عن اجتهاد الرسول باعتباره إمام الدولة ، وليس عن الرسالة المبلَّغة ، أو الفتيا المتعلقة بها ، فمرده إلى إمام الوقت الحاضر ، أي الدولة الإسلامية المعاصرة ، التي تستأنف ما ورد فيه من السنة غير التشريعية ، تمضي منها ما لا يزال محققًا للمقاصد ، وتستبدل أحكامًا جديدة لما لا تتوافر شروط إعمال حكمه . كل ذلك باجتهاد جديد .

(٢) الحاكم : أي القاضي ، فهو الآخر يستأنف النظر في الأقضية النبوية ، الواردة في مثل المنازعات المعاصرة ، محتكمًا إلى البينات والأدلة الجديدة في المنازعات الحالية .

(٣) القرافي ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص ٨٦ – ٩٦) .

هكذا عرض القرافي قضية تقسيم السنة النبوية إلى التشريعية ، هي ما تعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا في موضوعات الرسالة ، وإلى سنة غير تشريعية ، هي التي تمثل إنشاء الرسول ﷺ واجتهاده في فروع المتغيرات الدنيوية ، التى لم يرد فيها وحي ولا شرع إلهي ، بميادين ممارساته لشؤون الإمامة ، الدولة ، والحكم ، القضاء ، وكيف أن أحكام السُّنة التشريعية ماضية ، دون أن يتوقف إمضاؤها على حكم حاكم (قضاء قاض) جديد ، ولا إذن إمام جديد ، بينما أحكام السنة غير التشريعية لا بد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد ، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر ، لتبين مدى توافر شروط إعمال أحكامها ، فإذا توفرت أمضيت هذه الأحكام ، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكمًا جديدًا يتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية ، التي هي الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام .

ونفس هذا الفكر ، وذات هذا الموقف - في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية - نجده عند المحدث والفقيه الأصولي المجدد المجتهد ولي اللّه الدهلوي ، أحمد ابن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠-١١٧٦هـ/ ١٦٩٩- ١٧٦٢م) في كتابه المتفرد (حجة اللّه البالغة) ففيه يقسم السنة النبوية - التي يسميها « علوم النبي ﷺ » - إلى قسمين :

أ - ما سبيله تبليغ الرسالة - ويشمل : علوم الآخرة وعجائب الملكوت ، وشرائع وضبط العبادات ، وبعضها وحي ، وبعضها اجتهاد مبني على ما علّمه اللّه من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحي ، والموقف من هذا القسم هو التزام ما فيه من أحكام .

ب - وما ليس من باب تبليغ الرسالة ، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي ، ويشمل علوم الدنيا ، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء ، وهذا القسم من السنة النبوية هو اجتهاد نبوي ، يستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد ، الذي قد يفضي إلى أحكام جديدة تقتضيها الحِكَم والعلل الغائية والمصالح الجديدة ، على النحو الذي ضربنا له وعليه الأمثال .

أما نص كلام ولي اللّه الدهلوي ، الذي ضمنه هذا الرأي ، فإنه يسوقه تحت عنوان « باب بيان أقسام علوم النبي ﷺ » .

وتحت هذا العنوان يقول :

اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودُوِّن في كتب الحديث - على قسمين :

أحدهما : ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة ، وفيه قوله تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧] . منه علوم المعاد ، وعجائب الملكوت ، وهذا كله مستند إلى الوحي ، ومنه شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات [١] بوجوه الضبط المذكورة فيما سبق ، وهذه بعضها مستند إلى الوحي ، وبعضها مستند إلى الاجتهاد ، واجتهاده ﷺ ، بمنزلة الوحي ؛ لأن اللَّه تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطًا من المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علَّمه اللَّه تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام ، فبيَّن المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون ، ومنه حِكَم مرسلة ومصالح مطلقة ، لم يوقتها ولم يبين حدودها ، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها ، ومستندها - غالبًا - الاجتهاد ، بمعنى أن اللَّه تعالى علَّمه قوانين الارتفاقات ، فاستنبط منها حكمة ، وجعل فيها كلية . ومنه فضائل الأعمال ، ومناقب العمال ، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي ، وبعضها إلى الاجتهاد .

وثانيهما : ما ليس من باب تبليغ الرسالة ، وفيه قوله ﷺ : « **إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر** » [٢] ، وقوله ﷺ في قصة تأبير النخل : « **فإني ظننت ظنًّا ، ولا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدَّثتكم عن اللَّه شيئا فخذوا به ، فإني لم أكذب على اللَّه** » [٣] .

فمنه : الطب ، ومنه : باب قوله ﷺ : « **عليكم بالأدهم الأقرح** » [٤] ، ومستنده التجربة ، ومنه : ما فعله النبي ﷺ ، على سبيل العادة ، دون العبادة ، وبحسب الاتفاق ، دون القصد ، ومنه : ما ذكره كما كان يذكر قومه ، كحديث أم زرع ، وحديث خرافة ، وهو قول زيد بن ثابت ، حيث دخل عليه نفر ، فقالوا له : حدِّثنا أحاديث رسول اللَّه ﷺ ، قال : « كنت جاره ، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليَّ فكتبته له . فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا ، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا ، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا . فكل هذا أُحَدِّثكم عن رسول اللَّه ﷺ ؟! » [٥] .

---

(١) الارتفاق : الاستناد والاتكاء . والمراد بالارتفاقات : المعاملات .

(٢، ٣) من رواة الحديثين : مسلم وابن ماجه والإمام أحمد .

(٤) ورد هذا الحديث بلفظه - وبمعناه مع تغيير في بعض لفظه - في النسائي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد .

(٥) في تحقيق كتاب الدهلوي تعليق ، هذا نصه : « أي لا أستطيع أن أذكر كل هذه الأمور . فـ « كل هذا » يعني : أفكل هذا ؟! يعني الاستفهام الإنكاري » .

ومنه : ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة ، وذلك من مثل ما يأمر به الخليفة من تعيينه الجيوش ، وتعيين الشعار [١] ، وهو قول عمر رضي الله عنه : ما لنا وللرَّمَل [٢] ؟! كنا نتراءى [٣] به قومًا قد أهلكهم اللّه ، ثم خشي أن يكون له سبب آخر .

وقد حمل كثير من الأحكام عليه [٤] ، كقوله ﷺ : « **من قتل قتيلاً فله سلبه** » [٥] . ومنه : حكم وقضاء خاص ، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان ، وهو قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه : « **الشاهد يرى ما لا يراه الغائب** » [٦] [٧] .

هكذا عرض الدهلوي القضية ، قضية السنة التشريعية والسنة غير التشريعية في علوم النبي عليه الصلاة والسلام .

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية ، قضية علاقة « النص » بـ « الاجتهاد » ، عندما يكون « النص » قرآنًا وسنة ، فلا شك أنها قد حسمت - من باب أولى - في غير صالح « العوام » ، الذين أضفوا قداسة « النص » على اجتهادات القدماء ، حتى ما تعلق منها بالأعراف التي تبدلت والعادات التي تغيرت ، وهي القداسة التي أسهم شيوعها في تكريس الجمود والتقليد ، على النحو الذي أثقل خطأ الأمة وأعجزها حتى الآن عن الانعتاق من إسار التخلف ، وعن النهوض لاستئناف تقدمها من جديد .

ولما كنا ممن لا يستهينون بدعاوى أهل الجمود والتقليد - رغم تهافتها - ، وممن يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل المسلم من إسار التقليد ؛ لأهمية الاجتهاد في النهضة الإسلامية المرتقبة ، لذلك آثرنا أن نحاكم دعواهم هذه ، إلى « نص » للقرافي ، أحمد بن إدريس ، ينكر فيه هذه الدعوى ، وإلى نص لابن القيم ، يستنكر فيه ذات الدعوى ، دعوى إنكار استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه القدماء !

يبدأ القرافي حديثه عن هذه القضية - في كتابه « الإحكام » - بإيراد « السؤال التاسع والثلاثون » ، ونصه :

---

(١) أي : الرايات والأعلام .

(٢) الرمل في المشي : الهرولة دون الجري وفوق المشي المعتاد .

(٣) أي : نرى المشركين ونظهر لهم قوتنا بالمشي رملًا - هرولة - كي لا يروا منّا إعياء يشمتهم فينا .

(٤) أي : على هذا القسم الذي ليس من باب تبليغ الرسالة .

(٥) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد . (٦) رواه الإمام أحمد .

(٧) الدهلوي (حجة اللّه البالغة) ، (١/١٢٨ ، ١٢٩) ، طبعة القاهرة سنة (١٣٥٢هـ) .

« ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما ، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام ؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد ، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولًا ، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء ، ويُفْتَى بما تقتضيه العوائد المتجددة ؟ أو يقال : نحن مقلدون ، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد ، فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين ؟ » .

وبعد إيراد هذا السؤال ، يقول القرافي في الجواب :

« إن إجراء الأحكام التي مُدْرَكُها العوائد مع تغيُّر تلك العوائد : خلاف الإجماع ، وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد : يتغير الحكم فيه عند تغيُّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها ؛ فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد ... وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد ، إذا تغيَّرت العادة تغيَّرت الأحكام في تلك الأبواب ... بل لا يشترط تغيُّر العادة ، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر ، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم ، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه .

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا » (١) .

أما ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ ، ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) فإنه قد عقد لهذه القضية فصلًا كاملًا في كتابه « أعلام الموقعين » جعل عنوانه : « فصل في تغيُّر الفتوى واختلافها بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد » . قال فيه :

« هذا فصل عظيم النفع جدًّا ، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به ؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد ، وهي عدل كلها ، ومصالح كلها ، وحِكْمَة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحِكْمة إلى العبث - فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل » (٢) .

---

(١) القرافي ، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، (ص ٢٣١ ، ٢٣٣) .

(٢) ابن القيم ، إعلام الموقعين ، (٣/٣) طبعة بيروت سنة (١٩٧٣م) .

إذن ، فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية والمنهج الإسلامي - إذا وردت فيما هو معقول ، يستقل العقل بإدراكه من شؤون عالم الشهادة ، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام ، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجودًا وعدمًا ، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها ، وإنما للمصالح التي شرعت لتحقيقها ، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها ، وإنما لمصالح العباد التي ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها .

تلك هي حقيقة موقف المنهج الإسلامي إزاء « النص » و « الاجتهاد » ، رأيناه أبعد ما يكون عن الثنائية والانشطارية ، التي تفتعل التقابل والتناقض العدائي بينهما ، على النحو الذي أشاع - بإطلاق - مقولة : « إنه لا اجتهاد مع النص » ، دون تمييز بين النصوص ، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص .

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون - بإطلاق - الاجتهاد مع وجود النص ، لا يقدسون - كما يحسبون - النصوص ، وإنما هم يقدسون « أحكامًا فرعية » فقدت شروط إعمالها ، أما قداسة النصوص الإلهية - بمعناها الاصطلاحي - فلا خلاف عليها بين المسلمين .

أما الذين يمنعون الاجتهاد مع « نصوص » قدامى الفقهاء ، فهؤلاء لا علاقة لموقفهم هذا باحترام النصوص وقدسيتها ، وإنما هم الأنصار لتحكم الموتى في الأحياء أو لقسر الحياة على الجمود ! خلافًا ومعاندة لسنة اللّه في الكون والاجتماع والأفكار ، سنة التطور والتغير ، فيما هو متغير ومتطور ، وذلك على الرغم من إعلان النص القرآني أنك « لن تجد لسنة اللّه تبديلًا » .

وإذا كنا قد آثرنا في معالجة هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة العلاقة بين النص والاجتهاد - أن نستأنس بعدد من « النصوص » ، لبعض الفقهاء الأصوليين ، فما ذلك إلا توسلًا بهذه « النصوص » كي تفتح في عقول عشاق « المنهج النصوصي » منافذ للاجتهاد والتجديد اللذين هما طوق النجاة للعقل المسلم من المأزق الذي تردى فيه .

* * *

الدين والدولة

في مناهج الفكر التي سادت بإطار الحضارة الغربية ، وكذلك في المسيرة التاريخية لتلك الحضارة كان التناقض والتضاد بين « الدين » و« الدولة » سمة ملحوظة ومعلمًا بارزًا ، إنْ في الفكر أو في الممارسة والتطبيق ، فالدين : « ثابث مقدس » ، والدولة : « متغير دنيوي بشري » ، فأنَّى للثابت أن يحكم المتغير ، دون أن يجمده بقيود الرجعية ؟! وأنَّى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب ، وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية ، دون أن يطلب المستحيل ، أو يدنس هو قدسيته ؟!

على هذا النحو وضعت القضية في مناهج الفكر الغربي ، وكان هذا هو حالها ، حال العلاقة بين الدين والدولة - في الممارسة والتطبيق .

● فالقيصرية ، التي أضفت عليها الكنيسة قدسية الدين ، عندما حكمت بالحق الإلهي والتفويض السماوي ، أضفت على « المتغير الدنيوي » قدسية « الثابت الإلهي » ، فزعمت لقانونها وممارساتها قدسية الدين ، فكان الجمود والاستبداد الذي عرفته أوربا في عصورها المظلمة ، في ظل دولة « القيصرية - البابوية » .

● والبابوية ، عندما نازعت القيصرية في حكم الدولة ، ثم استولت عليه - فيما عرف بـ « البابوية - القيصرية » أضفت هي الأخرى قدسيتها الدينية على « المتغيرات - الدنيوية » ، فكان حكمها ، وكانت نتائجه الامتداد لحكم « القيصرية البابوية » في الجمود والرجعية والاستبداد .

فلما جاءت النهضة الأوربية الحديثة ، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكريها إلا أن يجعلوها « علمانية » ، تفصل الدين عن الدولة ، باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان ، فلما كان المد الاستعماري الحديث ، الذي هيمن على عالم الإسلام ، وجدنا التغريب والمتغربين يقدمون التناقض بين الدين والدولة ، والدعوة للفصل بينهما ، كمسلمة من المسلمات ، وكمشترك إنساني عام ، وليس كخصوصية غربية ، بل رأيناهم ينظرون إلى المسيرة التاريخية لحضارتنا الإسلامية بـ « المنظار الغربي » وبمناهج الفكر الغربية ، فرأوا إسلامنا نقيضًا لدولتنا ، ورأو الخلافة الإسلامية « قيصرية - بابوية » ، استبدت بالدولة باسم الدين !

وإذا كان المقام ليس مقام التفصيل في نقض « حجج » العلمانية والعلمانيين ، من وجهة نظر منهجنا الإسلامي [1] ، فإننا نعتقد أن من أهم مصادر الخلط والخطأ في الموقف العلماني هو إغفال ما للحضارة الغربية ، بسبب طبيعة لاهوت مسيحيتها ، من « خصوصية فكرية » باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام وحضارته في هذا الموضوع ، وفي مقدمة هذه الخصوصية عاملان :

أولهما : أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على « الكهانة » ، التي أقامت وتقيم « من الكهنة ، رجال الدين ، الأكليروس » طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين اللّٰه ، قد اكتسبت - أو زعمت - لنفسها قدسية الدين ، أما رأس الكهنة - البابا - فهو في هذا اللاهوت وهذه الكهانة : ابن السماء المعصوم ، فكان طبيعيًّا للسلطان المعصوم ، ابن السماء ، ذي الفكر المقدس ؛ إذا هو قبض على زمام الحكم في الدولة ، أن يطبعها ، وهي « المتغير - الدنيوي » ، بطابع « الثابت - الإلهي » ، فيوقف تطورها ، ويحجر على عقول أبنائها من كل التخصصات - أن تبرح الأفق الضيق الذي صنعه اللاهوت .

وتلك خصيصة لا مكان لها في الإسلام ومنهجه ، بل إن نقضها وهدمها - كما يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ/١٨٤٩ - ١٩٠٥م) - هو جزء من رسالة الإسلام [2]

فمبرر الفكر العلماني - الداعي لفصل الدين عن الدولة لتناقضهما - غير قائم في الإطار الإسلامي .

---

(١) لتفصيل ذلك انظر كتبنا « العلمانية ونهضتنا الحديثة » و « الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية » و « الإسلام وفلسفة الحكم » و « معركة الإسلام وأصول الحكم » . طبعة دار الشروق - القاهرة .

(٢) يقول الإمام محمد عبده عن رفض الإسلام للسلطة الدينية كما عرفها الغرب : « إن من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية ، والإتيان عليها من أساسها ، لم يدع الإسلام لأحد ، بعد اللّٰه ورسوله ، سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه ، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها اللّٰه لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم . والحاكم - في الإسلام - تنصبه الأمة ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه ، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج « ثيو كراتيك » ، أي سلطان إلهي ، أما القاضي والمفتي وشيخ الإسلام فسلطاتهم مدنية ، قدرها الشرع الإسلامي ، وليس لهم أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام ، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » انظر : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، (٣/٢٨٥ ، ٢٨٩) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة (١٩٧٢م) .

وثانيهما : أن رسالة المسيحية هي رسالة روحية بحتة ، تقف عند خلاص الأرواح فحسب ، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها ، ومن هنا دعت إلى أن يدع الناس ما لقيصر لقيصر وما للّٰه للّٰه .

فإذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة وبالبابوية والبابا إلى داخل الكنيسة ، ولتنزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها ، فإنها تصحح الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها ، فالعلمانية في الغرب - وفي قضية فصل الدين عن مؤسسات الدولة - ليست طبيعية وحسب ، بل إنها الأكثر اتساقًا مع منطق المسيحية كرسالة روحية لا علاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع المدني - اللّٰهم إلا في نطاق القيم والأخلاقيات .

وليست هكذا طبيعة الإسلام ، الذي أقام منهجه ويقيم بين « الدين » و« الدولة » العلاقات التي « ميزت » - فلم « توحد » ولم « تفصل » - بين « المقدس » وبين و« البشري » ، وبين « الثابت » و« المتغير » ، على النحو الذي جعله « دينًا ودولة » ، دون أن تكون « الدولة » « دينا » خالصًا ، ومقدسًا ، وثابتًا - كما هو الحال في أصول الدين - وأيضًا دون أن تنقطع العلاقات بين « الدين » و« الدولة » ، تلك العلاقات التي هي علاقات « الفروع : المتغيرة - المتطورة » بـ « الأصول ، والأركان ، والمقاصد ، والفلسفات » .

إنها العلاقات التي تنفي تناقض « الدين » مع « الدولة » ، والتي يستطيع المنهج الإسلامي أن يقدم تصوره لها من خلال تكثيف الحديث عن عدد من الحقائق الفكرية والممارسات التاريخية في عصر البعثة والخلافة الراشدة ، الذي يمثل « السابقة الدستورية » في تاريخ الفكر السياسي بحضارة الإسلام :

● إن الإسلام لم يجعل « الدولة » أصلًا من أصوله الاعتقادية ، ولا ركنًا من أركانه ، ولا شعيرة من شعائر عباداته الثوابت ، حتى تكون هناك مظنة « ثباتها » على نحو ما لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات ، وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام ، إذا استثنينا « الباطنية - الإمامية » .

فالإمام الغزالي يقول : « إن نظرية الإمام ليست من المهمات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات (أي من الفروع) ، والنظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع ، وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان باللّٰه ، وبرسله ،

وباليوم الآخر ، وما عداها فروع ، والخطأ في أصل الإمامة ، وتعينها ، وشروطها ، وما يتعلق بها - (أي في جماع الدول والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير » [1] .

وإمام الحرمين ، الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ/ ١٠٢٨ - ١٠٨٥م) يقول : « إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد » [2] .

ومعه يتفق الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ/ ١٠١٦ - ١١٥٣م) فيقول : « إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد » [3] .

أما القرافي (٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) فإنه يؤصل تميز « الدين - الرسالة » عن « الدولة - الإمامة » عندما ينبه على أن الرسول ﷺ في « الرسالة » مبلغ ، وفي « الإمامة » : منشئ ، وأنه لا تلازم بينهما ، « فتصرفه ﷺ بالإمامة ، وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء ؛ لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق ، وهذا ليس داخلًا في مفهوم الفتيا ولا الحكم (أي القضاء) ولا الرسالة ولا النبوة ؛ لأن الرسالة لا يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن اللّٰه تعالى ، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة ، فكم من رسل للّٰه تعالى ، على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق ، من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة » [4] .

وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) يقول عنها (الإمامة) : « إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ، ولا من أركان الإيمان الستة (وهي : الإيمان باللّٰه ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، واليوم الآخر ، والقدر) ولا من أركان الإحسان (التي هي أن تعبد اللّٰه كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) [5] .

وعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ - ١٣٥٥م) والشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦هـ/ ١٣٤٠ - ١٤١٣م) يقولان : « إن الإمامة ليست من أصول الديانات

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٣٤) ، طبعة صبيح - القاهرة ، ضمن مجموعة ، بدون تاريخ ، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص ١٥) .

(٢) الجويني ، الإرشاد (ص ٤١٠) طبعة القاهرة سنة (١٩٥٠م) .

(٣) الشهرستاني ، نهاية الإقدام في علم الكلام (ص ٤٧٨) ، طبعة ألفريد جيوم ، مصورة ، بدون تاريخ أو مكان الطبع .

(٤) القرافي ، الإحكام في التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، (ص ٩٣ ، ٩٤) .

(٥) ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية (١/ ٧٠ - ٧٢) طبعة القاهرة سنة (١٩٦٢م) .

والعقائد ، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين » [١] .

أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) فإنه يرفض قول الشيعة الإمامية بأن الإمامة من أركان الدين ، ويقول : « وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين ، وليس كذلك ، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق » [٢] .

● ورأس الدولة في منهج الإسلام - ومثله جهازها ومؤسساتها - بشر مجتهد يصيب ويخطئ ، وليس معصومًا ؛ لأنه كمجتهد ، إنما يبذل وسعه وجهده البشرى غير المعصوم ، ولا يبلغ عن السماء حتى يكون المصطفى المعصوم ، وفي أول خطاب لأول خليفة في الدولة الإسلامية شهادة الصدق على هذه الحقيقة ، فأبو بكر الصديق ﷺ يقول للمسلمين : « إن أَطَعْتُ فأعينوني ، وإن عصيت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت اللّه فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم ، لقد وليت عليكم ولست بخيركم أفتظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول اللّه ؟! ، إذن لا أقوم بها ، إن رسول اللّه كان يعصم بالوحي ، وكان معه مَلَك ، وإن لي شيطانًا يعتريني ، فإذا غضبت فاجتنبوني أن لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم . ألا فراعوني ، فإن استقمت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني » [٣] .

فهو يؤكد على نفي العصمة ، بل نفي الفضل بالمعنى الديني ، والخيرية بالمعنى الأخروي ، عن الخليفة رأس الدولة ، ويحدد أنه : بشر ، يحكم بالاجتهاد البشري .

ثم يأتي عمر بن الخطاب ﷺ ، ليؤكد ذات المعنى ، عندما ينبه على أن الأئمة قد يرتعون بعيداً عن النهج القويم ، مشيرًا إلى أثر انحرافهم هذا على الرعية المحكومين ، « فإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم ... والرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى اللّه ، فإذا رتع الإمام رتعوا ؟! » [٤] .

فرأس الدولة (الخليفة ، الإمام ، أمير المؤمنين) وكذلك جهازها ومؤسساتها

---

(١) شرح المواقف (٢٦١/٣) طبعة القاهرة ، سنة (١٣١١هـ) .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة (ص ١٦٨) طبعة القاهرة ، سنة (١٣٢٣هـ) .

(٣) تاريخ الطبري (٢١٠/٣) طبعة دار المعارف - القاهرة ، والطوسي ، أبو جعفر : تلخيص الشافي (٩/١) (ق ٢) هامش - طبعة النجف سنة (١٣٨٣ - ١٣٨٤هـ) .

(٤) طبقات ابن سعد (٢١٠/٣) ، (ق) .

لا عصمة لهم في منهج الإسلام ؛ لأنه ليس المعصوم ، النائب عن الله ، وليست « الدولة الدينية » ، بمفهومها الغربي وتطبيقاتها الغربية .

وإذا كان انتفاء العصمة عن رأس الدولة - في المنهج الإسلامي - غير « الباطني - الإمامي » - هو مسلمة من المسلمات ، فكذلك هو حال « جهاز » الدولة و « مؤسساتها » ، فعمالها يعزلون للعجز ، وللجور ، وللفسق ، وهم الذين كان عمر بن الخطاب يحصي أموالهم عند توليتهم الولايات ، ثم يوالي إحصاءها ، فإذا كثرت أموالهم حاسبهم وشاطرهم إياها ، صنع ذلك حتى مع المقدمين السابقين ، مثل سعد بن أبي وقاص وأبي هريرة رضي الله عنهما [1] .

بل إن رسول الله ﷺ وهو المعصوم الذي يبلغ رسالة ربه ، قد شُهدت ممارساته ، كحاكم لدولة الإسلام الأولى ، على حرصه كي تتميز مهمته كحاكم عن مهمته كرسول - فهو في الرسالة معصوم في التبليغ عن الله ، لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، أما في سياسة الدولة وقيادتها ، فإنه - حيث لا يكون النص الإلهي الحاكم - بشر ينشئ ويجتهد ، ويستشير صحابته فيما يعرض للدولة من شؤون الدنيا ومتغيراتها ، وإذا كانت وقائع سياسية دولة المدينة قد امتلأت بالشواهد على هذه الحقيقة في غزوة بدر ، وغزوة الأحزاب ، وفداء الأسرى ، والخروج لغزوة أحد ، وكثرة شوراه لأصحابه في هذه الأمور السياسية ، حتى لقد أُثر عنه قوله لأبي بكر وعمر : « **ولو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما** » [2] ، إذا كان ذلك كثيرًا ، وشهيرًا في أمهات كتب السيرة والتاريخ ؛ فإننا لا نملك إلا أن نتأمل الواقعة والكلمات التي قالها الرسول ﷺ ، عندما صعد المنبر ، في مرضه الأخير ، فخطب الناس وقال : « **أيها الناس ، من كنت جلدت له ظهرًا فهذا ظهري فليستقد منّي ، ومن كنت شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليستقد منّي ، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قِبَلي فإنها ليست من شأني** » [3] .

هنا يتحدث محمد بن عبد الله ، كحاكم للدولة ، وليس بصفته الرسول المعصوم ؛ لأنه في التبليغ عن الله ، لا يجلد ظهرًا ، ولا يشتم عرضًا ، ولا يأخذ مالًا ، فهو في التبليغ معصوم ، ومثل هذه الممارسات ليست من مهام تبليغ الرسالة ، وإنما هي مما

---

(١) المصدر السابق (٣/٢٠٣ ، ٢٢١) ، (ق ١) ، وأبو عبيدة القاسم بن سلام ، الأموال (ص ٣٨١ ، ٣٨٢) ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٥٣هـ) .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) تاريخ الطبري (٣/ ١٨٩ ، ١٩٠) .

يعرض للحاكم في الدولة مع رعيتها ، وهو فيها بشر يجتهد ، ويريد أن يلقى ربه خاليًا من التبعات التي تترتب على خاطئ الاجتهاد .

فحتى مع الرسول ﷺ ، الذي جمع الحكم إلى النبوة ، يبصر المنهج الإسلامي موقف الإسلام وتطبيقه في « التمييز » بينهما ، فأين من ذلك عصمة البابوية وكهانتها عندما قبضت على أزمة السلطة والسلطان ؟!

● وإذا كانت تلك هي « طبيعة » سلطة رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها – فإن الحال كذلك مع رعية الدولة الإسلامية ، كما عرفها التاريخ الإسلامي ، وكما يتصورها منهج الإسلام .

إن « الدولة الدينية » – بالمفهوم الغربي وفي التاريخ الأوروبي – كانت تخوض « الحروب الدينية » لتجعل – ولو بالإكراه – كل رعيتها متدينة بدينها ، بل بمذهبها الديني ؛ لأنها وحدت بين « الدين » و « الدولة » ، والرعية مكون من مكونات الدولة . أما الإسلام ، فمنذ دولته الأولى وهو يتخذ في هذا الأمر موقفًا متميزًا ، فرعية دولة المدينة كانوا عربًا ، منهم المسلمون ، من المهاجرين والأنصار ، وهؤلاء هم أمة – جماعة – الدين ، وهم بنص دستور تلك الدولة (الصحيفة – الكتاب) : « أمة واحدة من دون الناس » ، ومن هذه الرعية – أيضًا – القطاعات العربية المتهودة من قبائل الأوس والخزرج ، كَوَّنوا مع الجماعة المؤمنة : أمة – جماعة – رعية – السياسة في دولة المدينة ، ونص دستورها على هذه الرابطة – رابطة الرعية السياسية – عندما قال : « ... أن يهود بني عوف وبني النجار وبني الحارث ... إلخ – أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة (الكتاب – الدستور) وأن بينهم النصح والنصيحة والبر ، دون الإثم » ! [1] .

لقد جمعهم الاتفاق السياسي في مواجهة مشركي قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق في العروبة ، فدانوا لدستور واحد لدولة واحدة ، كانت المرجعية والقيادة فيها للإسلام والمسلمين ، ونص على ذلك الدستور : « ... وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله » . مع بقاء القرآن دستور الجماعة المسلمة ، والتوراة يتحاكم إليها ويحكم بها الذين هادوا ، فهي دولة التمييز بين رعية – أمة – السياسة ، ورعية – أمة – الدين ، التمييز بين الموالاة السياسية

(١) النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب (١٦/ ٣٤٨ – ٣٥١) ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة .

والتناصر السياسي والتآزر الحربي والاقتصادي - قتال المشركين ، ونفقات هذا القتال - وبين الموالاة في الدين ، والتي لا بد أن يحجبها المسلم عن غير المسلم إذا تعارضت - الموالاة - مع مصلحة الإسلام والمسلمين .

فغير المسلم - في الدولة الإسلامية - هو « نفس » من « خلق اللّه » ، يجمعه ذلك مع المسلم ، ويسوي بينهما ، وهو « مواطن » يستوي مع المسلم في حقوق المواطنة وواجباتها . أما الموالاة في الدين ، أي النصر لدعوته ، فتلك خصوصية للمسلم وأخيه في الإسلام ، وإذا والى المسلم فيها غير المسلم ، على حساب الإسلام والمسلمين فهو آثم ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [المائدة : ٥١] . أما الموالاة والنصرة فيما هو مشترك بين الرعية ، متعددة الديانات ، فهو ما قرره ونظمه دستور دولة المدينة ، ولقد وجدنا القرآن الكريم يعيب على نفر من اليهود دعوتهم اليهود الآخرين إلى ألا يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم : ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [آل عمران : ٧٢ - ٧٣] .

هكذا ميز الإسلام في رعية الدولة بين الجماعة المؤمنة والجماعة الكتابية ، في الموالاة للدين ، أي في نصرة دعوته ، ثم جعل الجميع أمة واحدة في دولة واحدة ؛ لأن انتفاء « الدولة الدينية » - بالمعنى الغربي - ينفي ضرورة التطابق والوحدة في دين الرعية ، فتمييز الدولة بين « الثوابت الدينية » و « المتغيرات الدنيوية » - مع العلاقة بينهما - على النحو الذي تثمره الوسطية الإسلامية الجامعة ، وكما سنشير إليه - يسمح بتمايز العقائد الدينية للرعية ، مع اجتماعها على الولاء « لإسلام الدولة » ، كما يتصورها منهج الإسلام .

● لكن هذه الدولة « غير الدينية » - بالمعنى الغربي أي « المدنية » هي دولة « إسلامية » ! فليس يجوز أن تتخلف « الدولة » عن حياة الجماعة المسلمة ، وليس يجوز أن تكون هذه « الدولة » غير « إسلامية » .

إن ضرورة « الدولة » لسياسة المجتمع وقيادته وتنظيم العلاقات ، ولحراسة وتنمية جهود الأمة في التقدم والعمران وجلب المنافع ودفع المضار والأخطار ، إن ضرورتها

بديهة من بديهيات الواقع ، بحكم مدنية الإنسان واجتماعيته ، ولقد ثبت ذلك باستقراء الواقع الإنساني - على اختلاف أجناسه وحضاراته ومعتقداته وأطواره - وإن تعددت أشكال « الدولة » ومستوياتها في البساطة والتعقيد ، فالناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم .

أما ضرورة أن تكون « الدولة » في محيط الجماعة الإسلامية ومجتمعها « دولة إسلامية » ، فتلك حقيقة لا يجوز أن يماري فيها العقلاء ، صحيح أن القرآن الكريم لم يجعل « الدولة » فريضة من فرائضه الإسلامية ، وأن الإسلام لم يجعلها أصلًا من أصول الإيمان ولا ركنًا من أركان الإحسان - على النحو الذي سلفت الإشارة إليه - لكن هذا القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما يستحيل عليه القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام ، ويحققوا إسلاميتها .

فهناك من الفرائض الإسلامية والواجبات الدينية والأصول الشرعية : مقاصد للشريعة هي دين ثابت ، يستحيل إقامتها في المجتمع ورعايتها بغير « الدولة » التي تكون « إسلامية » ، وهناك حقوق اللّٰه ، وحدود تثبت بالأدلة القرآنية القطعية الدلالة والثبوت ، ومتعلقاتها ثوابت ، ومنها ما لا يجوز في أحكامها « اجتهاد التغيير والتبديل » - لتعلقها بالثوابت ، أو لعجز العقل عن الاستقلال بإدراك علتها والحكمة منها ، ومثل هذه الحقوق والحدود لا يمكن القيام بها والإقامة لها دون « إسلامية الدولة » ، جمع الزكاة - وهي ركن من أركان الإسلام - جمعها من مصادرها ، ووضعها في مصارفها ، والقصاص ، وما يلزم له من تعديل للشهود وتنظيم للقضاء ، وتقنين الأحكام التي نصت عليها النصوص القرآنية والنبوية ، وسن التشريعات القانونية لما لا نص فيه ، وما يلزم له من إقامة هيئة تشريعية ، لا بد أن تكون إسلامية الانتماء والولاء لشريعة الإسلام ، ورعاية المصالح الإسلامية ، على النحو الذي يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار ، وتنفيذ وإقامة فريضة الشورى الإسلامية في أمور المسلمين ، والقيام بفريضة الدعوة الإسلامية ، وحماية حريتها ، والجهاد في سبيل هذه الحرية ، وكذلك الجهاد دفاعًا عن حوزة ديار الإسلام وثرواتها ومصالحها وأبنائها ، والقيام بفريضة العلم ، وفريضة عمارة الأرض وتنمية رقيها ، تحقيقًا لإرادة اللّٰه وحكمته في استخلاف الإنسان فيها ، ووضع الآية القرآنية التي توجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم في التطبيق ، ذلك أن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاة الأمر ، أهل « الولاية » - « الدولة » - فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ

إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨] .

فلم تقف الآية القرآنية عند تقرير حقيقة وجود ولاة للأمر « دولة » وإنما حددت طبيعة مهام ولاة الأمر هؤلاء ، التي هي أداء الأمانات – بالمعنى الإسلامي – إلى أهلها ، وإقامة العدل – بالمعنى الإسلامي – إلى المحكومين ، فأشارت على نحو واضح إلى ضرورة « إسلامية » ولاة الأمر ، من خلال تحديد الطبيعة الإسلامية لواجباتهم ، ثم توجه القرآن الكريم في الآية التي تلت هذه الآية ، إلى الرعية والأمة فأوجب عليها طاعة أولي الأمر الذين ينهضون بأداء هذه الأمانات : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩] . وإذا كان « أولو الأمر » – في المصطلح القرآني – لا يقف عند « الدولة » و« الولاة » وإنما هو شامل لقادة الرأي وذوي الشوكة في الأمة ، من كل التخصصات وفي جميع الميادين ، فإن الآية القرآنية قد اشترطت فيهم أن تكون رسالتهم إسلامية « أداء الأمانات » الإسلامية إلى أهلها ، وإقامة « العدل » الإسلامي بين الناس ؟ كما اشترطت لطاعة الرعية لهم أن يكونوا « إسلاميين » من الأمة « الإسلامية » « أولي الأمر منكم » ، فالطاعة ليست لمطلق « ولي أمر » ! وأكدت الآية هذا المعنى تأكيدًا صريحًا عندما حددت المرجع والحاكم عند التنازع بين الحاكمين والمحكومين بكتاب اللّٰه وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو مرجع لا تكون له المشروعية الحاكمة والهيمنة النافذة إلا إذا كانت السلطة والدولة إسلامية ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ ، بل لقد جعلت الآية القرآنية من « إسلامية » المرجع والحكَم – أي فكرية الدولة – المُقْتَضَى الذي يقتضيه الإيمان باللّٰه واليوم الآخر ، هكذا حدد القرآن أن « إسلامية الدولة » و « إسلامية » كل مراكز القيادة والتوجيه والتأثير – من القيادات والمؤسسات إلى المعارف والعلوم – أن إسلامية المرجعية والمشروعية حق مترتب على جوهر الدين والتدين : الإيمان باللّٰه واليوم الآخر .

وهكذا نجد أن « الدولة » ، رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركنًا من أركان الدين ، إلا أنه لا سبيل في حال غيابها إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية ، والواجبات الإسلامية الكفائية ، التي يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها إلى الأمة ، لا إلى الفرد وحده ، والتي لا تتأتى إقامتها إلا بوساطة الجماعة ، والتي يقع الإثم بتخلفها على الأمة جمعاء ، والتي كانت – لذلك – آكد من فروض الأعيان ! فوجوب « الدولة »

إسلاميًا ، راجع إلى أنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، أما وجوب « إسلاميتها » ، فنابع من استحالة أداء مهامها – وهي إسلامية – دون أن تكون هي الأخرى إسلامية ، إنها « واجب إسلامي – مدني » ، اقتضاه ويقتضيه « الواجب الديني » ، الذي فرضه اللّٰه على المؤمنين بالإسلام .

إنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود « الفلسفة الليبرالية » مجتمعًا ما دون سلطة ودولة « ليبرالية » ، أو أن تسود « الفلسفة الشمولية – ماركسية ، أو فاشية » دون سلطتها ودولتها ، التي تنتمي إليها ، وتهتدي بهديها وتسترشد بمنهجها ، وكذلك الحال في عالم الإسلام ، محال أن يقال : إن الإسلام الشامل قائم على نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة وكل مصادر التوجيه و التأثير التي تهتدي بهديه وتسترشد بمنهجه وتمنحه الولاء والانتماء .

وهنا قد يتساءل بعض الباحثين – وهم بالفعل يتساءلون – ألا يستلزم اشتراط « إسلامية الدولة » اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس ؟! وألا يقودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس – في الواقع والتطبيق على الأقل – رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجه ؟!

إنه تساؤل يستحق الاهتمام ، صادر – في حالات كثيرة – عن « قلق بريء ومخلص » ، لا بد أن يقدم المنهج الإسلامي لأصحابه عوامل الاطمئنان ، من الحقائق التي تنفي التلازم بين « إسلامية الدولة » واحتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها . ومن هذه الحقائق :

أ – أن الاتفاق على أن « الدولة » ليست من « أصول » الدين ولا « عقائده » و « أركانه » ، يجعلها من « الفروع » التي يرد فيها الاجتهاد ، بل التي هي أو أكثرها ثمرة للاجتهاد ، فالدولة – بما في ذلك دولة النبي ﷺ التي أقامها بالمدينة – هي اجتهاد بشري ، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها ، إنها حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها ، الفكرية والتنفيذية ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ، دون كهانة أو احتكار .

ب – أن الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد ، تلك هي أرقى مراتبه ، أي أنه غير معصوم ، بل لقد كانت سياسة النبي ﷺ للدولة اجتهادًا غير معصوم ، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها ، وهذا الحاكم تختاره الأمة بالشورى الإسلامية ،

وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي ، لسياسة الدنيا وحراسة الدين ، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر أولي الرأي والشوكة والذكر والأمر فيها . ولا عصمة لأي أو لأحد من هذه الأجهزة والقيادات ، فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان ، بل إن العصمة ، في الإسلام بعد الرسول ﷺ هي للأمة التي لا تجتمع على ضلال .

جـ - أن الفرائض الاجتماعية الإسلامية - فروض الكفاية - التي هي جماع مهام الدولة الإسلامية ، التكليف فيها وبها موجه إلى الأمة ، كأمة وليس إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس ، فلكل مسلم مدخل - بل إنه لمكلف تكليفًا اجتماعيًا بالاشتراك في أداء هذه الفروض - وإن دينًا يقرر أن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم لهو أشد أعداء الكهانة في السلطة والاحتكار لها .

د - أن كون الدولة الإسلامية من « الفروع » قد جعل ويجعل « سياستها » اجتهادًا بشريًا ، وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله ، لكنه - « الاجتهاد السياسي » - إبداع بشري ، المسؤول عنه هم مبدعوه ، الذين لا يحق لهم ولا يجوز منهم الزعم بأن سياستهم للدولة وحكمهم لها هو « حكم الله » ، وتلك قاعدة إسلامية كفيلة - حتى لو كانت وحدها - أن تحول بين أولي الأمر المسلمين وبين الكهانة ، ولقد حرص المنهج الإسلامي حتى على عهد النبوة ، على التمييز بين « حكم البشر » ، حتى ولو كانوا صحابة رسول الله ﷺ - و « حكم الله » ، فروي عن رسول الله ﷺ ، أنه كان إذا أمَّر (بتشديد الميم ، المفتوحة) أميرًا على جيش أو سرية أوصاه : « **إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا** » ! [1] .

● إن « الأمة » الإسلامية هي مصدر « الدولة » ، تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة « أهل الاختيار » ، الذين يتحددون ويتعينون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان ، وعلى النحو الذي يقترب بـ « الوسيلة » من تحقيق « الغايات » ، وهي - أي « الأمة الإسلامية » - مصدر « تقنين النصوص » ، و « التشريع » لما لا نص فيه ، بواسطة « أهل الحل والعقد - أهل الاجتهاد » ، وهي الرقيبة والحسيبة على الدولة وعلى مؤسساتها وعلى سياستها ، وصاحبة السلطة والسلطان في المحاسبة والتغيير ، فهي - أي

---

(١) رواه مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

الأمة - مصدر السلطات ، المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها ، فالحكم - في الدولة الإسلامية - هو لله ، بواسطة الأمة المستخلفة عن الله ، وليس حكم فرد أو حزب يحتكر النيابة أو الخلافة عن الله ، وفي هذا التصور لمصدر السلطة بالمنهج الإسلامي عندما يوضع في التطبيق ، ما يضمن عصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت .

● إن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامي هي شاهد صدق وعدل على مدى وفاء هذا المنهج بانتفاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة في ظل دولة الإسلام ، فعلى امتداد التاريخ الإسلامي ، الذي سادت فيه حاكمية الشريعة ومشروعيتها ، لم يشهد هذا التاريخ « حكومة الفقهاء » بالمعنى الذي عرفه الغرب (حكومة رجال الدين) .

إن الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ/٧١٢ - ٧٩٥م) هو الذي رفض اقتراح الخليفة المنصور العباسي (٩٥ - ١٥٨هـ/ ٧١٤ - ٧٧٥م) أن يكون « الموطأ » وحده قانون قضاء الدولة ، قائلًا : إن « الموطأ » هو اجتهاد مالك ، وفي الأمة مجتهدون آخرون واجتهادات أخرى ، فليست « الكهانة » فقط ، هي المرفوضة ، بل و « وحدانية الاجتهاد » ، اللَّهم إلا أن يكون اجتهادًا جماعيًا ، يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع .

والصراع على الخلافة - السلطة والدولة - في صدر الإسلام ، قد صنفه المنهج الإسلامي - البريء من الغلو - في باب « الخلاف في الاجتهاد السياسي » ، فقاس وقائعه وقيَّم مواقف فرقائه بمعايير ومصطلحات « الصواب » و « الخطأ » و « النفع » و « الضرر » ، وليس بمقاييس الخلاف الديني والاختلاف في الدين ، ولا بمعايير ومصطلحات « الكفر » و « الإيمان » ، ولو كانت السياسة الإسلامية كهانة لما حدث هذا التمييز .

وإمامة المفضول ، دينيًا - من حيث الورع الديني والتقوى الدينية والتقدم في النسك التعبدي - إذا كان أفضل في فقه الواقع الدنيوي وأقدر على سياسة هذا الواقع على النحو الذي يحقق مصالح الأمة - موقف اجتمع عليه مفكرو الأمة - خلا « الباطنية - الإمامية » - ، ودلالته على الطابع « المدني - الإسلامي » ، النافي وجود « كهانة - إسلامية » ، لا تخطئها بصيرة المتأمل فيه .

وإذا كانت دولة الرسول ﷺ قد « ولت » أبا سفيان بن حرب وابنه معاوية ولم « تول » علي بن أبي طالب - الرجل الرباني - ولا أبا ذر الغفاري وهو الذي قال عنه

النبي ﷺ : « **ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء رجلًا أصدق لهجة من أبي ذر** » ، ووضعت لواء القتال بيد خالد بن الوليد ، وليس بيد الصديق أبي بكر ... إلخ - فإن فلسفتها في الحكم واختيار الولاة شاهد على أن « ولاية » المفضول - دينيًا - إذا كان أفضل في مهام ولايته ، هو دليل على انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة في دولة الإسلام .

بل إننا نلمح في المنهج الإسلامي ما يمكن أن نسميه سد الذرائع وإغلاق المنافذ التي تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت ، أو تريح منها رائحة احتكار السلطة في دولة الإسلام ، فلو أن الخلافة ، بعد انتقال الرسول ﷺ إلى بارئه ، قد أعطيت لعلي بن أبي طالب ﷺ وهو الجدير بها لظل « الحكم السياسي » في بيت « النبوة الدينية » ، ولَمَثَّل ذلك - في يوم من الأيام ، ولدى البعض - شبهة احتكار السلطة في منهج الإسلام وتطبيقاته ، لكن الصحابة - على ما يبدو - قد وضعوا هذا الأمر - مع غيره من الأمور التي ليس هذا مكان الحديث عنها - في اعتبارهم وهم يخرجون بالخلافة يومئذ من بيت النبوة ، ومن الفرع الهاشمي ، وفي ضوء هذا التفسير نقرأ حوار عمر بن الخطاب مع عبد اللَّه بن عباس ﷺ ، ذلك الذي بدأه عمر ، سائلًا :

- « يا عبد اللَّه ، أنتم أهل رسول اللَّه ، وآله ، وبنو عمه ، فما تقول في منع قومكم منكم ؟!

- قال : لا أدرى علتها ، و اللَّه ما أضمرنا لهم إلا خيرًا !

- فقال عمر : إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، فتذهبوا في السماء شمخًا بذخًا ، وإن قريشًا اختارت لنفسها فأصابت » .

ثم مضى عمر في حديثه إلى ابن عباس ، ليقول : إن هذا ليس موقف قريش وحدها بعد وفاة النبي ﷺ ، وإنما هو موقف يستشفه عمر من منهج النبوة وتوجهات الرسول نفسه في هذا الموضوع ، مضى عمر ، في حديثه إلى ابن عباس ، فقال : « ... وإني رأيت رسول اللَّه ، ﷺ ، استعمل الناس وترككم ! و اللَّه ما أدري أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟! ، أم خشى أن تُعَاوَنوا ، لمكانكم منه ، فيقع العتاب عليكم ، ولا بد من عتاب ؟! » [1] .

إننا وبصرف النظر عن السبب الحقيقي ، للعدول بالخلافة - في بدايتها - عن علي

(١) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، (١٢/ ٩) ، (١/ ٧١٩) ، ود. محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) ، (٢/ ٢١٠ - ٢١٢) ، طبعة دار المعارف - القاهرة .

ابن أبي طالب وبيت النبوة - أمام « سد الذرائع » وإغلاق المنافذ - كأحد الأسباب - وذلك حتى لا تريح رائحة الكهانة واحتكار السلطة في منهج الإسلام .

وإلى الذين يخافون من « إسلامية الدولة » أن تكون بابًا لاحتكار الفقهاء وعلماء الدين للسلطة في الدولة والسياسة في المجتمع ، نقدم رأي ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) الذي وإن لم يرفض اهتمام الفقهاء - وهو أحدهم - بالسياسة ، واجتهادهم فيها وعملهم بها ، إلا أنه قد رأى أن أهل العلم الديني - ككل المتبحرين في الفكر النظري - هم أبعد الناس عن إجادة أعمال الدولة - السلطة التنفيذية - لحاجتها إلى « العقلية العملية » ، التي تصدر من الواقع ، دون أن تغرق الواقع في النظريات ، على عادة الذين يعيشون في التجريد النظري ، فتختل لديهم علاقات التوازن بين « الفكر » و « الواقع » .

يرى ابن خلدون أن « لأهل النظر » مكانهم لكنه ليس مكان « أهل التنفيذ » ، فيعبر عن هذه « اللمحة الفكرية » في فصل عقده تحت عنوان : (فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ، يقول فيه معللًا : « والسبب في ذلك : أنهم معتادون النظر الفكري ، والغوص على المعاني ، وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات ، وأيضًا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي ، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك ، كالأحكام الشرعية ، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة ، فَتَطَّلَّب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية ، التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج . فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية ، لا يعرفون سواها ، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها ، فإنها خفية ، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال ، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ؛ إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور . فتكون العلماء ، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون في الغلط كثيرًا ،

ولا يُؤْمَنُ عليهم ، ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران ؛ لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة ، فيقعون في الغلط . والعامي ، السليم الطبع ، المتوسط الكيس ، لقصور فكره عن ذلك ، وعدم اعتياده إياه ، يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم ، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه ، كالسابح لا يفارق البر عند الموج ، فيكون مأمونًا من النظر في سياسته ، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه ، فيحسن معاشه ، وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . وفوق كل ذي علم عليم » [1] .

تلك شهادة فقيه ، حاول « السياسية التنفيذية » مرارًا وتكرارًا ، ثم كتب شهادته هذه عن خبرة في « النظر » وخبرة في « التنفيذ » ! وهي شهادة تنصف كل الفرقاء ، مع تحديد المكان الملائم لكل فريق .

ومن قبل ابن خلدون وجدنا التصور « النظري - التجريدي » « للباطنية - الإمامية » في الإمامة ، ورأينا كيف جاء حلمًا مثاليًا بالملخص المثالي ، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق .

ومن قبل « الباطنية - الإمامية » رأينا « الغلو الخارجي » في « الحاكمية » وفي « التكفير بالمعصية » ، وكيف كان « تجريدًا ذهنيًا » صنعه الصلاح والتقوى والنسك في أذهان « القراء » - الذين كانوا طلائع الخوارج - فعز على التطبيق ، بل كان وبالًا على أصحابه وعلى الأمة جمعاء ، عندما حاولوا - بالسيف - وضعه في التطبيق .

هكذا أقام المنهج الإسلامي العلاقة الطبيعية والوثقى بين « الدين » و « الدولة » على النحو الذي لا تناقض فيه ولا تضاد ، وعلى النحو الذي لا كهانة فيه ولا كهنوت .

دولة « إسلامية » ؛ لأن للشريعة الإسلامية - وهي وضع إلهي - الحاكمية في سياستها ، وهي - في ذات الوقت - « مدنية » ؛ لأنها اجتهاد إسلامي ، في « الفروع » ، محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها . فهي بهذا الوضع نموذج فريد ، تفرد المنهج الإسلامي في الجمع والتأليف بين ما يمكن ويجب جمعه وتأليفه من سمات وقسمات « الأقطاب » ، التي نظر إليها منهج الحضارة الغربية كمتقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها ، فضلًا عن المؤاخاة والتساند والتوفيق .

---

(١) ابن خلدون (المقدمة) (ص ٤٥٠ ، ٤٥١) .

الشورى البشرية والشريعة الإلهية

في المنهج الإسلامي ، ليس هناك « تناقض » وأيضًا ليس هناك « خلط » بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها ، وبين الموضوعات التي هي شريعة إلهية ، وضعها اللَّه سبحانه ؛ لتكون التجسيد لحاكمية اللَّه المهيمنة على الإنسان والواقع الذي يعيش فيه .

إن الحاكمية الإلهية المتمثلة في أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها ، ليست من جنس الحاكمية البشرية المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان ، فحاكمية اللَّه هي حاكمية الفَعَّال لما يريد ، الذي لا يُسأل عما يفعل ، والذي شاءت حكمته - كي تتحقق للرسالة المحمدية الخاتمة مؤهلات الخلود الدنيوي فلا تنسخ - أن تقف هذه الحاكمية الإلهية في المتغيرات الدنيوية ، عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام المتعلقة بالمصالح الثابتة ، فتمثل الإطار الذي يحفظ لشورى الإنسان ، إذا هي التزمت حدود هذا الإطار ، إسلاميتَها . إنها حاكمية السيادة العليا ، التي تمثلت في مبادئ الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها ، والتي هي الضابط والمعيار لإسلامية شورى الإنسان ، التي هي شورى « الخليفة » المحدود نطاقها والمحددة موضوعاتها بحكم مكانة الخليفة في الكون ، وبنود عهد استخلافه ، في عمارة الكون الذي يعيش فيه ، عن اللَّه ﷻ .

هنا في تحديد العلاقة بين « الشورى البشرية » و« الشريعة الإلهية » ، تبرز خصائص المنهج الإسلامي في مكانة الإنسان في هذا الكون - مكانة الخليفة عن اللَّه - وفي نطاق حريته واختياره ، وفي علاقة « الثوابت » بـ « المتغيرات » ... إلخ فينتفي « التناقض » - وكذلك « الخلط » - بين ما هو حاكمية إلهية ، متمثلة في الشريعة ، وبين ما هو موضوع لشورى الإنسان .

إن القرآن الكريم يحدد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى في حياة هذا الخليفة ، الإنسان : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا ۞ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ

فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ﴾ [النساء: ٦٤، ٦٥]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩].

ودستور الدولة الإسلامية الأولى (الصحيفة - الكتاب) على عهد رسول الله ﷺ، ينص على أن المرجعية هي لهذه الحاكمية الإلهية، ممثلة في الشريعة، فيقول: « ... وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ »[1].

تلك هي مكانة الحاكمية الإلهية، مكانة المرجعية الأولى والسيادة العليا ومبادئ التشريع، إنها الإطار الحاكم لشورى الإنسان، والصبغة الإلهية التي لا بد أن تصطبغ بها إبداعات البشر وسلطاتهم كخلفاء عن صاحب هذه الحاكمية في عمارة الكون وفق المنهج الإسلامي المحقق لبنود عهد الاستخلاف.

وفي هذا الإطار إطار الحاكمية الإلهية، كما تمثلت في الشريعة الإلهية، فرض الله في المنهج الإسلامي، على الإنسان أن ينهض بحمل الأمانة التي حملها، وأن يسوس حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، ويقود المجتمع ويحكم الدولة ويعمر الأرض بسلطان الخليفة، عن طريق الشورى البشرية المحكومة بحدود حاكمية الله. فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية، وليست مجرد « حق » من حقوق الإنسان.

إنها أمر من الله ﷺ حتى لرسوله الكريم: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وإذا كان « العزم » هو القرار الذي يؤذن بالتنفيذ، فإن الشورى هي المقدمة الطبيعية والضرورية لهذا « العزم » - القرار - والصانعة لطبيعته.

وهذه الشورى كما هي فريضة إلهية في سياسة الدولة وشؤون الاجتماع الإنساني للأمة، هي كذلك في نطاق الأسرة كلبنة في صرح الاجتماع الإنساني، إنها السبيل إلى التراضي الذي يحقق للأسرة السعادة والوفاق: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (ص ١٥ - ٢١).

عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٣٣] .

إنها فريضة في سياسة الدولة والأمة ، بل شرط في طاعة الرعية للراعي ، وكما يقول الإمام ابن عطية ، عبد الحق بن غالب المحاربي (٤٨١ - ٥٤٢هـ / ١٠٨٨ - ١١٤٨م) : « فإن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ... وهذا مما لا خلاف فيه » [1] .

وهي كذلك في نطاق الأسرة ، بل لقد بلغت مكانتها في منهج الإسلام أن غدت واحدة من الصفات التي يميز بها الإيمان أهله : ﴿ فَمَآ أُوتِيتُم مِّن شَىْءٍ فَمَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣٦﴾ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَـٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾ [الشورى: ٣٦ - ٣٩] . فهي واحدة من أمهات صفات المؤمنين .

بل إننا نلمح في التعبير القرآني بالموطنين اللذين ورد فيهما ذكر « أولي الأمر » الحديث عنهم بصيغة الجمع ، لا بصيغة الإفراد والانفراد : ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ ﴾ [النساء: ٥٩] ، ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ ﴾ [النساء: ٨٣] . الأمر الذي يزكي جعل السلطة - سلطة أولي الأمر - في الدولة والمجتمع جماعية شورية ، كي لا يغري ويفضي الانفراد بالسلطة إلى الطغيان ، مع التأكيد على أن يكون (أولوا الأمر) هؤلاء من المسلمين ، حتى تلتزم شوراهم نهج الإسلام وحاكمية الله .

ولقد ذهب القرآن الكريم على درب تزكية فريضة الشورى الإنسانية ، فضرب الأمثال على رجحان كفتها وكثرة منافعها من قصص التاريخ وأنباء الأولين ، فهذه ملكة سبأ تستشير الملأ من قومها قائلة : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل: ٣٢] . بل لقد سلك الشورى الملأ من قوم فرعون وهم يبحثون الموقف مع موسى عليه السلام : ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَـٰذَا لَسَـٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ ۖ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٠٩ ، ١١٠] ، فهي فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات - بصرف النظر عن عقائدها - عبر التاريخ ، وهي في الإسلام فريضة

---

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (٤/٢٤٩) .

إلهية ، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان .

وإذا كان مقام السنة النبوية من القرآن الكريم هو مقام « البيان والتفصيل والتجسيد » ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل : ٤٤] . وإذا كان أصدق معايير صحة هذه السنة هو أن يكون لها في القرآن معنًى أو مبنًى أو هما معًا ؛ فإن السنة النبوية في الشورى ، كما جسدها السلوك النبوي والتطبيق الراشد ، قد سمقت في الفكر والتجربة الإسلامية منارة عالية ومضيئة ، لتعلي من مقامها كمعلم من معالم منهج الإسلام .

إنها تكليف نبوي « **إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه** » (١) ، وهي مسؤولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها ، فلا بد أن يهيئ المجتمع الإسلامي أبناءه لحمل أمانتها ؛ لأن « المستشار مؤتمن » (٢) ، « ومن استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه » (٣) ، ولقد كانت من أبرز صفات رسول الله ﷺ ، حتى ليروي أبو هريرة فيقول : « ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ » (٤) ، ومع عصمة الرسول فيما يبلغ عن ربه ، ومع رعاية الوحي لاجتهاده بالتقويم ، فلقد كان القدوة - كقائد للدولة وسائس للمجتمع - في الالتزام بثمرات الشورى ، حتى ليقول ﷺ ، لأبي بكر وعمر : « **لو اجتمعتا في مشورة ما خالفتكما** » ! (٥) ، ففيما هو اجتهاد وشورى بشرية ، تنزل الأقلية على رأي الأكثرية .

ولقد امتد نطاقها وأظلت شجرتها كل جزئيات الحياة وسائر مالم تفصل فيه حاكمية اللَّه ، فالرسول القائد يلتزم سبيلها في تعيين الأمراء والولاة ، فيقول فيما يرويه الإمام علي ابن أبي طالب : « لو كنت مُؤَمِّرًا أحدًا دون مشورة المؤمنين لأمَّرت ابن أم عبد » (٦) (عبد اللَّه بن مسعود) ! وكذلك في مواقع الحرب ومعاهداتها ، في اختيار موقع نزول الجيش بغزوة بدر الكبرى ، وفي قتال المشركين يومها ، ولقائهم خارج المدينة ، استشار الناس ، وخاصة الأنصار ، ليمتد نطاق بيعتهم له بالعقبة فيشمل الحماية خارج المدينة أيضًا . وفي أسرى غزوة بدر ، وفي السعي لفك حصار الأحزاب عن المدينة في غزوة الخندق ، وفي موقع اللقاء يوم أحد ... إلخ .

---

(١) رواه ابن ماجه .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد .

(٤) رواه الترمذي .

(٥) رواه الإمام أحمد .

(٦) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .

وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول : « **ما شقي قط عبد بمشورة ، وما سعد باستغناء رأي** » [١] .

وعلى ذات الدرب ، درب منهج النبوة في الشورى سار الخلفاء الراشدون ، فدولة الخلافة تأسست بالشورى وعليها ، والبيعة الشورية والاختيار كانا سبيل تمييز الخليفة والعقد له ، والخليفة الأول هو الذي التزم تعميم الشورى في مجتمع المدينة كلما عرض عارض لم تقض ولم تفصل فيه حاكمية الله ، « فعن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم ، نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى ، وإن لم يكن في الكتاب ، وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى به ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال : أتاني كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء - فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به » [٢] .

وعمر بن الخطاب هو الذي طور جهاز الدولة - عندما دَوَّن الدواوين - بالشورى ، واجتهد اجتهاداته التي سبقت إشارتنا إليها - كثمرات للشورى - حتى لقد ازدانت صفحات مصادر التاريخ بمشاوراته ووصاياه الداعية إلى التزام الشورى ، كفريضة إلهية ، وكالسبيل الآمن لسياسة الفرد والأسرة والأمة في مجتمع الإسلام ، فهو القائل : « من بايع أميرًا عن غير مشورة المسلمين ، فلا بيعة له ، ولا بيعة للذي بايعه ! » [٣] ، فلا مشروعية لبيعة ولا لمبايعة إلا إذا تمت عن طريق « شورى المسلمين » ، يشمل ذلك الولايات والإمارات الفرعية ، كما يشمل الإمارة الكبرى والإمامة العظمى ، ولقد خطب عمر أواخر عهده ، فقال : « إن قومًا يأمرونني أن أستخلف ، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته ، والذي بعث به نبيه ﷺ . فإن عجل بي أمر فالخلافة شورى في هؤلاء الستة » [٤] . ولقد كان هؤلاء الستة - وهم بقية المهاجرين الأولين - سائرين على ذات الدرب ، « فاجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا » ، ولكن دون أن ينفردوا بالمشورة ، بل عهدوا إلى عبد الرحمن بن عوف أن ينهض بإدارة « عملية الشورى » فلم يترك أحدًا من الناس إلا استشاره ، فلما رجحت كفة اختيار عثمان بن

---

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (٢٥١/٤) .
(٢) رواه الدارمي .
(٣) رواه البخاري والإمام أحمد .
(٤) رواه مسلم والإمام أحمد .

عفان ، عقدت له البيعة العامة « فبايعه الناس : المهاجرون ، والأنصار ، وأمراء الأجناد والمسلمون » [١] .

لقد بلغت مكانة الشورى في المنهج الإسلامي مكانة القانون الحاكم لانتظام الحياة الفردية والاجتماعية - وفق نظام الإسلام ، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أن اقتران الانفراد بالأمر والاستبداد بالرأي والاستغناء عن مشاورة ومشاركة الآخرين ، اقتران ذلك بالطغيان إنما يبلغ في التلازم مبلغ « السنة » و « القانون » ، ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ [العلق : ٦ ، ٧] فالانفراد والاستغناء - بالرأي أو بالقرار أو بالسلطان أو بالمال - هو المقدمة والسبيل والقرين للطغيان .

ولا يحسبن أحد أن الشورى قد وقفت في تطبيقات المنهج الإسلامي عند حدود الشورى الفردية التي لم تعرف التنظيم في المؤسسات ، فعلى الرغم من بساطة حياة مجتمع الصدر الأول ، وسذاجة تجارب الإنسان يومئذ في ميدان التنظيم المتبلور في « مؤسسات » ، وعلى الرغم من ضعف الضوء الذي سلطه المؤرخون المسلمون على هذا الجانب في نظام الدولة الإسلامية الأولى بسبب تراجع الشورى وممارساتها وانعدام مؤسساتها في التجربة الإسلامية بعد عصر الراشدين - على الرغم من كل ذلك ، فإننا نستطيع أن نرى في « هيئة المهاجرين الأولين » مؤسسة دستورية ، ذات سلطات محددة في قيادة الدولة على عهد النبي ﷺ وفي الترشيح للخليفة ، وعقد البيعة الأولى له ، والتي تتلوها البيعة العامة من أهل العاصمة والأمصار [٢] ، وأن نرى في « النقباء » الإثنى عشر ، الذين مثلوا قيادة مجتمع الأنصار : مؤسسة شورية ، مثلت « الوزراء - المؤازرين - المشيرين » إلى جوار « هيئة المهاجرين الأولين » .

بل إن هناك إشارة في بعض الدراسات التاريخية تتحدث عن مجلس للشورى في العهد النبوي كان عدد أعضائه سبعين عضوًا [٣] ، كذلك نستطيع أن نرى كيف لم تقف الشورى - وجوهرها اشتراك الأمة في صنع القرار - عند حدود أعضاء هذه المؤسسات ، بل لقد امتدت إلى كل « أهل الرأي » ، بل « الجمهور » ، ففي الأيام

---

(١) رواه البخاري .

(٢) انظر تفصيل الحديث عن هذه المؤسسة واختصاصاتها بكتابنا « الإسلام وفلسفة الحكم » (ص ٥٤ - ٦٨) ، طبعة دار الشروق . القاهرة سنة (١٩٨٩م) .

(٣) فان فلوتن (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية) ، (ص ٩٦) ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكي إبراهيم ، طبعة القاهرة (سنة ١٩٦٥م) .

الثلاثة التي تمت فيها الشورى لاختيار الخليفة الراشد الثالث « لم يترك أهل الشورى أحدًا من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألوهم واستشاروهم » في من يريدون الخليفة بعد عمر بن الخطاب [١] .

تلك هي الشورى الإسلامية : التجسيد لإرادة الأمة الحرة ، المحكومة بإطار حاكمية اللَّه ، ومظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الإلهية ، هذه الحاكمية التي تمثلت وتتمثل في مبادئ الشريعة وحدودها ومقاصدها ، والتي هي - في شؤون الدنيا - بمثابة « الأُطُر - الثوابت » التي تحفظ على شورى الأمة صبغتها الإسلامية ، والتزامها حدود الحلال والحرام ، فهي ليست نقيضًا للشورى ، وإنما هي الكافلة لها أن تظل ثمراتها إسلامية ، كما أن هذه الشورى لا يمكن أن تضيق وتتبرم من هذه الحدود الإلهية ؛ لأنها - الشورى - في عرف الإسلام فريضة إلهية ، أي أن المسلم « يعبد » اللَّه عندما ينهض بتبعاتها ، وغير وارد أن تكون هناك « عبادة اللَّه » لا يراعى « المتعبد بها » حدود حاكمية اللَّه !

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية بين « الشورى البشرية » و « الشريعة الإلهية » على هذا النحو الذي بَرِيء من « التناقض » ومن « الخلط » كليهما .

* * *

---

(١) ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة (١/ ٢٤) طبعة القاهرة سنة (١٣٣١هـ) .

الرجُل والمرأة

من أصدق وأدق وأشمل المصطلحات في التعبير عن صنيع الإسلام وإنجازه الذي أحدثه ويحدثه بالنسبة للإنسان - مصطلح « الإحياء » فالإسلام إحياء كامل وشامل وعميق ودائم لكل من استجاب لدعوته ، والتزم بمنهجه ، وسلك سبيله في خاصة نفسه وعامة أمره وسائر ما تشتبك به شؤونه من علاقات ، وصدق اللَّه العظيم إذ يقول : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [الأنفال : ٢٤] .

ولقد تضمن هذا « الإحياء الإسلامي » ، ضمن ما تضمن إخراج الذين اهتدوا بالإسلام من الظلمات إلى النور ، وكذلك تحرير الإنسان المسلم مما كان يثقل ظهره ويقيد خطوه ويشل طاقاته من القيود والأصفاد ، « فالتحرير الإسلامي » مهمة من مهام « الإحياء الإسلامي » بالنسبة للإنسان : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف : ١٥٧] .

ولقد توجه هذا « التحرير الإسلامي » إلى الإنسان المسلم ، من حيث كونه إنسانًا ، رجلًا كان أو امرأةً هذا الإنسان ، فكانت نظرة الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما : « الإنسان المسلم » ، الذي يتوجه إليه الإسلام بالإحياء والتحرير ، يتساويان في ذلك مساواة الأعضاء في البدن الواحد ، وفي هذه النظرة الإسلامية بداية خيط فلسفة الإسلام ومنهجه في علاقة الرجل بالمرأة ، وموقف المرأة من الرجل ، وما عرف واشتهر بـ « تحرير المرأة » .

إن المساواة بين المرأة والرجل في « الإنسانية » ، هي حقيقة موضوعية تدركها كل العقول وكل الحواس ، وإن المساواة بينهما في التكاليف ، حقوقًا وواجبات ، وفي الحساب والجزاء ، وفي ما يلزم للنهوض بالتكاليف من عقل وقدرات ، منحها اللَّه لكل منهما وركبها فيه ، هي مما أجمع عليها ويجمع الناظرون في فكر الإسلام .

لكن هذه المساواة التي قررها الإسلام بين المرأة والرجل ، والتي جعلت منهما

عضوين في بدن واحد ، هو بدن الإنسان المسلم ، قد اعترفت بالواقع الطبيعي المتمثل في تميز المرأة بالأنوثة ، وتميز الرجل بالذكورة ، وبما لهذا التميز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشيء الواحد ، فتجتمع لهما المساواة ، والتكامل في ذات الوقت ، مميزة تساويهما عن تساوي « الأنداد » ! فكما تتساوى أعضاء البدن الواحد ، في عضويته ، مع تميز كل منها عن الآخر ، كذلك الحال في علاقة المرأة بالرجل : المساواة ، مع التميز ، دونما تناقض بينهما .

وإذا كان تميز الرجل « درجة » – هي « القوامة » في بعض الميادين – هو الثمرة لتميز طبيعة الرجولة عن طبيعة الأنوثة ، استهدافًا للتكامل ، المحقق لاستمرار النوع وتحقيق السعادة لأبنائه ، إذا كان ذلك هو لب الإضافة التي أنجزها المنهج الإسلامي في علاقة المرأة بالرجل ، ووضع كل منهما بالنسبة للآخر ، فإن المساواة بينهما في الإنسانية ، حقوقًا وواجبات ، وفي التكاليف الإسلامية ، هي « فكر » الإسلام ، الذي جاء ليطور وضع المرأة ويحررها من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرفية التي حملت من أثقالها – لأسباب تاريخية – أكثر وأثقل مما حمل الرجال . بل لا نغالي إذا قلنا إن المرأة المسلمة في عصر البعثة ، قد مثلت بجهادها في سبيل حريتها وتحريرها ، « الواقع » الذي مثل علامات الاستفهام التي جاء الوحي الإلهي ، بتحريرها ، كي يجيب عليها ويستجيب للمشروع العادل منها .

● ففي سنن الترمذي أن الصحابية الجليلة ، المجاهدة المقاتلة ... بطلة يوم أُحد ويوم اليمامة – والمواقع الكثيرة الأخرى – زوجة الشهيد وأم الشهداء : أم عمارة ، نسيبة بنت كعب الأنصارية (١٣هـ ، ٦٣٤م) قد جاءت إلى رسول الله ﷺ تتحدث باسم جماعة من نساء المدينة ، وتطلب مساواة المرأة بالرجل ، قائلة : يا رسول الله « ما أرى كل شيء إلا للرجال ! وما أرى النساء يذكرن بشيء ! فكان الوحي الإلهي عن علامة استفهام « الواقع » هذه متمثلًا في الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب : ٣٥] . فكان تقرير الآية القرآنية المساواة – بالنص لفظًا – الجواب الإلهي عن ما تخلق في الواقع من مشاعر صنعتها المظالم التي عانت منها المرأة ، أكثر من الرجل ، في حقب طويلة من التاريخ .

● وفي ترجمة ابن الأثير - بأسد الغابة - للصحابية الجليلة ... الخطيبة ، المجاهدة المقاتلة : أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠هـ ، ٦٥٠م) ، نقرأ كذلك أنها قد أتت إلى النبي ﷺ ، وهو جالس إلى أصحابه ، تعلن أنها إنما جاءت متحدثة باسم غيرها من النساء ، اللاتي اجتمعت آراؤهن على طلب مساواتهن في الأجر بالرجال ، مع تمايز الأعمال بين الفريقين ، أتت النبي فقالت : « إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين ، يقلن بقولي ، وعلى مثل رأيي » ! ثم عرضت القضية ، فاستحسن الرسول ﷺ منطقها ، حتى لقد التفت إلى أصحابه ، وقال : « **أسمعتم مقالة امرأة أحسن سؤلًا عن دينها من هذه ؟** » . قالوا : لا يا رسول اللَّه . قال ﷺ : « **انصرفي يا أسماء ، وأعلمي من وراءك من النساء ...** » .

وحدَّثها عن مساواة الإسلام بين المرأة والرجل في الأجر ، وعن مثوبة المرأة ، إذا هي نهضت بما هي أهل له ، عن ما أنجز الرجال من الصالحات ، لتكامل العملين واتفاقهما في إقامة قواعد العمران ، وعند ذلك « انصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشارًا بما قال لها رسول اللَّه ﷺ » .

وإذا كانت فلسفة المنهج الإسلامي في تمايز قدرات المرأة عن الرجل قد ارتكزت إلى تمايز طبيعة الأنوثة عن طبيعة الذكورة ، فإن الرسالة الخاتمة قد تركت آفاق الميادين التي تستطيع المرأة إجادة أعمالها لتطور ما لديها من طاقات وقدرات ، تركت هذه الآفاق مفتوحة ، منبهة فقط ، على ضرورة الاتساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال ، استهدافًا للحفاظ على فلسفة « التكامل » بين المرأة والرجل ، واتقاء لخطر « النِّدِّيَّة » المنافي لحكمة اللَّه من خلق الإنسان ذكرًا وأنثى .

فالصحابية أميمة بنت رقيقة ، تُحَدِّث فتقول : « جئت النبي ﷺ في نسوة نبايعه ، فقال لنا : « **فيما استطعتن وأطقتن** » [1] . فنطاق وآفاق التكليف والحقوق والواجبات ، هي ما تستطيعه المرأة و تطيقه ، باعتبارها أنثى ، وفق أحكام الزمان وأعراف المكان ، وما تنميه أو تحجمه لديها التربية من قدرات وإمكانات .

ومن هنا كان حديث الآية القرآنية عن المساواة بينهما في الحقوق والواجبات ، وعن الدرجة - درجة القوامة - التي تأهل لها الرجل ، بحكم رجولته في ميادين بعينها - حديث الآية التي تقول : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ

---

(١) رواه ابن ماجه .

حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ، فالعرف - وهو متغير ومتطور - هو معيار ميادين المساواة في الأعمال والوظائف الحياتية ، لكن تظل الدرجة - درجة القوامة - قائمة في ميادين بعينها لارتباطها بـ « الثابت » ؛ وهو « الرجولة » و« الأنوثة » ، التي تمايز بين الرجل والمرأة ، والتي ينعكس تمايزها في ميادين بذاتها .

وإذا كانت درجة القوامة هي القيادة ، التي تؤهل الرجولة الرجل لها في ميادين بعينها ، ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ [النساء: ٣٤] ، فإن الإسلام لم يحرم المرأة من هذه « القوامة » - القيادة - حيث تؤهلها لها أنوثتها ، فالراعي هو القائد - القوَّام - الدائم القيام على قيادة ميدانه ، والحديث النبوي يحدثنا عن نصيب المرأة في ميدان القوامة والرعاية والقيادة ، فيقول الرسول ﷺ : « **كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته ، فالأمير الذي على الناس راعٍ عليهم ، وهو مسؤول عنهم . والرجل راعٍ على أهل بيته ، وهو مسؤول عنهم . والمرأة راعية على بيت بعلها وولده ، وهي مسؤولة عنهم ، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته ...** » [1] .

وإذا كان المنهج الإسلامي قد تميز بهذا الوضوح في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة في الإنسانية ، وفي التكاليف ، حقوقًا وواجبات وحسابًا وجزاء ، وفي حصر التمايز بما يقتضيه تميز الأنوثة عن الذكورة ، وفي كل منهما امتياز لجنسه يحرص على الحفاظ عليه العقلاء ؛ لأنه قاعدة وسر تكاملهما المحقق لسعادتهما جميعًا - فإن وضوح هذا الموقف الإسلامي قد ازداد عندما تجسد فكره هذا في التجربة الإسلامية الأولى ، فلم يعد مجرد فكر نظري ، وإنما غدا واقعًا يحياه الرجال والنساء .

- فبيعة العقبة التي هي عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى قد شاركت فيها امرأتان [2] ، فكان للمرأة المسلمة نصيب في « الولاية السياسية » منذ ذلك التاريخ .
- وفي بيعة الرضوان - تحت الشجرة ، والتي كانت على « الحرب والقتال » - شاركت النساء ، وشملهن - مع الرجال - قول الله ﷻ : ﴿ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ

---

(١) رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد .

(٢) هما : أم عمارة ، نسيبة بنت كعب بن عمرو ، من بني مازن بن النجار ، وأم منيع ، أسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي ، من بني سواد بن غنم بن كعب بن مسلمة . انظر : ابن عبد البر ، الدرر في اختصار المغازي والسير ، (ص ٧٩) ، تحقيق : د . شوقي ضيف ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٦م) .

ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ١٨] ، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح: ١٠] .

● وحديث النساء الغازيات في غزوات الإسلام الأولى ، والمقاتلات والمداويات والمساعدات في المعارك – شائع في مصادر السنة والسيرة والتاريخ [١] .

● والتطبيق الإسلامي لوصايا القرآن بالأمومة ، ووصايا النبي بالنساء ، ولتحديد القرآن أن التنوع – في الأنوثة والذكورة – هو آية من آيات الله ، به تتحقق السعادة المتمثلة في « السكن » و« المودة » و« الرحمة » بين الزوج وزوجه ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١] ، وتجسد هذه المعاني القرآنية في كثير من نماذج الواقع المعيش منذ ذلك التاريخ .

إن دور خديجة بنت خويلد (٦٨ – ٣ ق.هـ ، ٥٥٦ – ٦٢٠ م) في حياة النبي ودعوته ، ودور عائشة (٩ ق.هـ – ٥٨هـ ، ٦١٣ – ٦٧٨م) في الدين والدنيا ، ودور الصحابيات اللاتي ملأت تراجمهن مجلدًا في تراجم ابن الأثير لصحابة رسول الله ﷺ ، ودور أسماء بنت أبي بكر (٢٧ ق.هـ ٧٣هـ/ ٥٩٧ – ٦٩٢م) في رحلة الهجرة – هجرة النبي وأبي بكر – وفي منزل زوجها الزبير بن العوام ، وفي حقله ، وفي رعاية فرس قتاله ، ودورها في معاركه الحربية وغزواته ، وكذلك دورها في جهاد واستشهاد ابنها عبد الله بن الزبير – وتصديها يومئذ لجبروت الحجاج ابن يوسف الثقفي – إن دورها هذا ، بل أدوارها ، وهي في شموخ المرأة المسلمة العابدة المقاتلة العاملة ، التي تزدان بالحشمة الإسلامية ، فلا تكشف سوى الوجه والكفين ، ولا تلبس ما يشف ولا ما يفتن إن هذه النماذج إنما تترجم عن واقع جسد فكر الإسلام في هذا الميدان .

وإذا كنا لا ننكر – بل نبرز – أن تاريخنا الاجتماعي قد سادت في كثير من حقبه معالم « واقع » تنكّر للكثير من « المثل » التي جاء بها الإسلام في « العلاقة الجامعة –

---

(١) حدث ذلك في غزوة خيبر – وأخرجه أبو داود من حديث حشرج بن زياد ، عن جدته أم أبيه – كما أخرج أبو داود – عن أنس بن مالك – حديث غزوة النبي بأم سليم ونسوة من الأنصار يسقين الماء ويداوين الجرحى ، وقتال أم عمارة ، نسيبة بنت كعب ، يوم أحد ويوم اليمامة ، عظيم وشهير في مصادر السيرة والتاريخ . انظر ما كتبناه عن « صورة المرأة في صدر الإسلام » بكتابنا « الإسلام والمستقبل » ، (ص ١٩٩ – ٢٣٤) ، طبعة القاهرة ، دار الشروق ، سنة (١٩٨٦م) .

والمميزة – بين الرجل والمرأة » حتى لقد أصاب المرأة المسلمة من المظالم أكثر مما أصاب الرجال ، وحملت من القيود أثقل مما حمل الرجل ، الأمر الذي جعل ويجعل حريتها وتحريرها واحدة من مهام الإسلاميين ، إذا كنا لا ننكر ذلك – بل نبرزه وننبه إليه وندعو له – فإننا ننكر ونستنكر أن يتبنى المسلمون المناهج غير الإسلامية في فلسفة تحرير المرأة ، وفي نموذج هذا التحرير (١) .

فالمنهج الإسلامي ، الذي قام على مساواة الرجل والمرأة في الإنسانية وتكاملهما في وظائف الحياة ، يرفض مساواة « تماثل الأنداد » ، التي سادت الدعوة إليها في إطار الحضارة الغربية ، وفي فكر وواقع التغريب ببلادنا الإسلامية ، فلا الرجل السوي يسعده تساويه بالمرأة كأنثى ، ولا المرأة السوية يسعدها مساواتها بالرجل في الرجولة . ومن هنا تميزت وتتميز في المنهج الإسلامي ، فلسفة « التحرير الإسلامي للمرأة » ، بالانطلاق من الوسطية الجامعة – والمميزة في ذات الوقت – بينهما ، « كشقين متكاملين ومتساويين » ، فمع التساوي في الإنسانية تتمايز الطبيعة ، من حيث الأنوثة والذكورة ، تمايز وظيفة ودرجة ، لا تمايز سيطرة واستبداد وخضوع !

وإذا كانت فلسفة « التحرير » ، التي اعتمدت « تماثل الندية » قد جعلت صورة المرأة المتحررة – في المجتمعات التي طبقت تلك الفلسفة – هي صورة « المسترجلة الإسبرطية » أو « الغانية الرومانسية » أو « إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية » فإن منهج الإسلام في هذا المقام يقول لنا : نعم لتحرير المرأة ، لكن ليس هذا هو نموذج التحرير !

* * *

(١) لتفصيل هذه القضية انظر ما كتبناه عن : « أي النماذج هو التحرير للمرأة ؟ » بكتابنا « الغزو الفكري وهم أم حقيقة ؟ » ، (ص ١٧٩ – ٢٠٠) ، طبعة القاهرة سنة (١٩٨٩م) .

الفرد والطبقة والأمة

الإسلام دين الجماعة ، أي الأمة ، تلك خصيصة من خصائص المنهج الإسلامي ، وكون الأمة هي الجامعة الأساسية في المنظور الإسلامي - لا يعني الإجحاف بحقوق « الفرد » ، ولا الإنكار لوجود « الطبقة » - بالمعنى الاجتماعي - في إطار « الأمة » ، وإنما هي العلاقات التي أقامتها الوسطية الإسلامية الجامعة بين « الفرد » و « الطبقة » و « الأمة » على نحو متميز وفريد .

فالمسؤولية في الإسلام ، في الكثير من التكاليف ، وفي الحساب والجزاء عليها - مسؤولية فردية ، نقل الإسلام بها هذا الفرد من وضع الذوبان الكامل في إطار القبيلة والعشيرة ، لكن هذا الإنسان الفرد هو مدني بالجبلَّة ، اجتماعي بالطبع ، يستحيل عليه أن يحيا فردًا وفي حدود النزعة الفردية .

والتكاليف في الإسلام ، منها الفردي (فروض العين) ومنها الاجتماعي (فروض الكفاية) وهي جميعًا ينتظمها نسق واحد ، هو نسق التكاليف الدينية ، والرباط بينها عضوي ، حتى ليستحيل على الفرد - بسبب من مدنيته واجتماعيته - أن ينهض بتكاليفه الفردية - فروض العين - إذا أصاب الخلل النظام الاجتماعي بتخلف الفروض الاجتماعية ، فإذا انعدم الأمن في المجتمع أو عز فيه القوت ، فأنَّى للعابد أن يعبد اللَّه ويؤدي فرائضه العينية ؟! لقد قال الفقهاء : إن صلاة الخائف والجائع لا تصلح لأن الحضور فيها - وهو شرط إقامتها - لا يتأتى إلا بالأمن الاجتماعي وتوافر الأقوات ! ولقد أصاب الإمام الغزالي عندما حدد الضرورات الاجتماعية التي يستحيل بدون توافرها إقامة الدين ، فقال : « إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا ؛ فنظام الدين بالمعرفة والعبادة ، لا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من الكسوة ، والمسكن ، والأقوات ، والأمن ، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق هذه المهمات الضرورية . إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين » [١] ولذلك كانت فروض الكفاية - الاجتماعية (في المنهج الإسلامي) - آكد من فروض العين (الفردية) للارتباط العضوي بينهما في النسق التكليفي الواحد ، ولترتب التمكن من أداء كثير من

---

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٣٥) .

فروض العين على تحقيق كثير من فروض الكفاية .

لكن تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغني عن ضرورة الفروض العينية ؛ لأن مكانة الأمة والجماعة في التصور الإسلامي لا تلغي دور الفرد ومكانته ، فالمسؤولية والتكليف والحساب والجزاء فردي ، ولا تزر وازرة وزر أخرى - في التكاليف الفردية - لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها ؛ ولذلك دعانا اللّه إلى اتقاء الفتنة التي لا تصيب الذين ظلموا دون سواهم ! ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةً ﴾ [الأنفال : ٢٥] . إن النهوض بالمسؤوليات والتكاليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكاليف الاجتماعية ، كما أن إقامة التكاليف الاجتماعية هو الذي يهيئ للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية ، وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة في منهج الإسلام .

وفي ضوء هذه الحقيقة نقرأ صياغتها عند الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ/ ٩٧٤ - ١٠٥٨م) عندما يقول : « واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين » :

أولهما : ما ينتظم به أمور جملتها .

والثاني : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها ، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه ؛ لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا ، واختلال أمورها ، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ، ويقدح فيه اختلالها ؛ لأنه منها يستمد ، ولها يستعد ، ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثرًا ؛ لأن الإنسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه ؛ لأن نفسه أخص ، وحاله أمس ، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفًا ، وفكره على ما يمسه موقوفًا [1] .

فالفرد هو نقطة البدء ، وهو بواسطة الأسرة والعشيرة يُعَدُّ لبنة في كيان الأمة ، ولا مكان للفردية المغالية في المنهج الإسلامي ؛ لأن صلاح اللبنة موقوف على كونها جزءًا من البناء الكبير .

والأمة في التصور الإسلامي ، ليست مجرد جمع « كمي » يساوي عدد الأفراد فيها ، وإنما هي كيان جامع ، له حالة « كيفية » جديدة ، تفوق كيفيات وقدرات أفرادها متفرقين . إنها كيان متميز ، له ما ليس للأفراد المتناثرين . إن الخيوط المتفرقة ليست لها القوة المتحصلة

---

(١) الماوردي ، أدب الدنيا والدين (ص ١٣٤) ، طبعة القاهرة سنة (١٩٧٣م) .

منها ذاتها إذا هي اجتمعت . وقطرات الماء المتفرقة لا تحدث الرأي الذي تحدثه عند الاجتماع ، والأفراد المتفرقون ليست لهم حصافة الرأي ورجاحة العقل وكياسة النظر التي تتأتى لهم بشورى الاجتماع ؛ ولذلك لم يمنع جواز الضلال على كل فرد من أفراد الأمة ، أن يكون لهذه الأمة العصمة عند الاجتماع والإجماع ، ويشهد على هذه الحقيقة الموضوعية حديث رسول الله ﷺ : « **إن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث : لا يعمهم بِسَنة ، ولا يستأصلهم عدو ، ولا يجمعهم على ضلالة** »[1] .

فللأمة في الإسلام مقام فريد ، يعلو بها عن مجرد الجمع العددي والتراكم « الكمي » لما لدى أفرادها وآحادها .

ولقد أبصر الماوردي – وهو يتحدث عن مذاهب الأمم في « الشورى » – كيف أن الحضارات التي مالت كفتها لحساب « الفرد » قد حبذت « الشورى الفردية » ، بينما حبذت الحضارات التي مالت كفتها لحساب المجموع « شورى الاجتماع » ، ثم أضاف الجديد الذي تميزت به حضارة الإسلام ، وشوراه ، عندما جمعت بين الاثنين – الفرد والمجموع – فقال : إن مذهب الإسلام في « الشورى » هو الجمع بين « شورى الفرد » و « شورى الاجتماع » ، فحيث تكون القضايا مما يحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر واستنباط الأدلة ، تكون شورى الانفراد ؛ لأنها شورى الاجتهاد . وحيث يكون المراد هو الكشف عن ثمرات الاجتهاد الفردي ، فإن الاجتماع والمواجهة – شورى الاجتماع – تكون هي السبيل القويم [2] . فللارتباط بين الفرد والمجموع كان جمع الشورى الإسلامية بين نمطي شوراهما جميعًا .

وكما أن دار الإسلام تتألف من أوطان وأقاليم يجمعها جامع الإسلام : العقيدة والشريعة والحضارة – فكذلك أمة الإسلام تتألف من الشعوب والقبائل التي تعارفت بالإسلام وعليه ، فغدت أمة الإسلام التي لا تمزق وحدتها التمايزات القومية والعرقية والبيئية ؛ لأنها تمايزات الواقع ، الذي لا يناقضه الإسلام ، وإنما يهذبه فينظمه في نسق العقيدة الواحدة والحضارة الواحدة .

وإذا كانت مكانة الفرد في المنهج الإسلامي قد شهدت بتميزها المسؤولية الفردية ، والتكاليف الفردية ، وإذا كان القرآن الكريم قد أبرز مكانة الأمة ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢] ، ﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ

---

(١) رواه الدارمي .

(٢) أدب الدنيا والدين (ص ٢٩٣) .

لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] . ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] . فإن المنهج الإسلامي لا ينكر وجود « الطبقة » ولا التمايز الطبقي في إطار الأمة وفي داخلها ، فالتفاوت الاجتماعي بنظر الإسلام حقيقة من حقائق الواقع ، نابعة من تفاوت الحوافز والقدرات والجهد المبذول والذكاء الذي يستخرج الثمرات . والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا يعاديها ، ولكنه يهذبها ويضبطها كي تظل في إطار « المشروع » ونطاق « العدل » - الذي لا يعني المساواة التامة وإنما يعني « التوازن » بين فرقاء متفاوتين ، التوازن - الوسط - العدل ، الذي ينكر الظلم ، ويقترب بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن ولحظة العدل التي يكون فيها التفاوت مؤسسًا على ما هو ضروري ومشروع وطبيعي من العوامل والأسباب ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١] . فإذا تأسس التفاوت والتمايز الاجتماعي والاقتصادي على ما هو مشروع من الأسباب ، وإذا أحدث هذا التفاوت تمايز الأمة إلى طبقات اجتماعية متميزة ، فإن الإسلام لا يرى في وجود الطبقات إخلالًا بالأمة ، كرابطة جامعة لها في منهجه المرتبة العالية ، ولكنه كما أقام علاقات الترابط بين الفرد والأمة ، كذلك يهذب من حدود التمايز والتفاوت الطبقي ويضبط جموحه ويرسم آفاقه ، على النحو الذي يجعل علاقات الطبقات الاجتماعية في لحظة التوازن ودرجته ومستواه ؛ لأن هذا التوازن ، الذي يجمع بروابط التساند الطبقات المتعددة ، هو العدل - الوسط - في منهج الإسلام .

أما إذا اختل هذا التوازن الاجتماعي بين الطبقات في أمة الإسلام ؛ فإن الخيوط الجامعة بين الطبقات تخلي مكانها لعوامل التناقض والصراع بين هذه الطبقات ، وتلك هي الأخرى حقيقة موضوعية ، وواقع اجتماعي لا ينكره المنهج الإسلامي ولا يستنكره ولا يتجاهله ولا يقفز عليه ، لكنه يضع - أيضًا - لهذا الصراع الضوابط ، ويحدد له الغايات والآفاق ، فالهدف منه هو العودة بالعلاقات الطبقية إلى درجة التوازن ولحظة العدل - الوسط - وليس الهدف منه ، كما هو في الحضارة الغربية ، أن ينفي قطب الآخر تمامًا ، وأن تلغى طبقة الطبقة النقيض كلية وتقتلعها من الوجود ، فهذا المفهوم للصراع الطبقي هو خصيصة غربية - لأن لهم مفهومهم الخاص لآفاق حرية الطبقة في التمايز والامتياز ، وهي آفاق قد لا تعرف الحدود ! فالبرجوازية سعت إلى نفي الإقطاع . والبروليتاريا سعت وتسعى إلى نفي البرجوازية . وما حديث « الشمولية -

الشيوعية » عن المجتمع اللاطبقي إلا حديث عن المجتمع الذي تنفرد فيه طبقة واحدة بسلطات الفكر والحكم والمال . لكنهم يكتشفون – وإن لم يعترفوا – أن التمايز الطبقي الطبيعي حقيقة موضوعية من حقائق التوازن الاجتماعي – أي العدل الاجتماعي – وضرورة من ضروراته ، فما ظنوه اقتلاعًا للبرجوازية ، لم يكن أكثر من استبدال الطرف الذي يتمتع بامتيازاتها ، فبدلًا من الملاك الرأسماليين ، حل « الحزب » و « التكنوقراط » ، أي « الدولة » التي امتلكت سلطات الفكر والحكم والمال بدلًا من ملاكها السابقين ، تغيرت الأسماء ، ولم تلغَ الطبقية في المجتمع الذي ظنوه لا طبقيًا ! حتى ليتحدثون عن حاجة مجتمعهم هذا إلى ثورة لإزالة ما به من تناقضات !

لكن الإسلام الذي لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه – ومنها التمايز الطبقي النابع من التفاوت الاجتماعي الطبيعي – يجاهد لإبقاء هذا التفاوت في حدود الأسباب المشروعة ، ويعمل على أن لا تتجاوز آفاقه لحظة التوازن ، التي هي درجة العدل – الوسط – فإذا تجاوز هذه الآفاق ، واختل التوازن ، وحل الظلم الاجتماعي محل العدل الاجتماعي فلا حرج في الإسلام أن يشهد المجتمع دفعًا طبقيًا ، بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن اللّٰه في المجتمعات ، تقود الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل ولحظة الظلم إلى درجة التوازن ولحظة العدل بين الطبقات ، ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥١] ، ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٣٩ ، ٤٠] . و « **من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد** » [1] .

فهذا الدفع الاجتماعي – الذي هو سنة من سنن اللّٰه في المجتمعات – هو أداة العودة بالعلاقات ، إذا هي خرجت من دائرة التمايز المشروع والطبيعي في الرابطة الجامعة إلى دائرة التناقضات العدائية والممزقة لجامع الأمة وتضامنها ، هو أداة العودة بالعلاقات الطبقية من إطار الخلل والظلم إلى إطار التوازن والعدل ، لتظل الأمة هي الجامعة ، حاملة رسالة الإسلام ، العقيدة والشريعة والحضارة ، وليست كما في الحضارة الغربية – الطبقة هي حاملة الرسالة ؛ البرجوازية ورسالتها « الليبرالية ، الرأسمالية » ، والبروليتاريا – ورسالتها « الشمولية – الشيوعية » .

---

(١) رواه الترمذي ، عن عبد اللّٰه بن عمرو ، عن الرسول ﷺ .

ثم إن هذا الموقف المتميز للمنهج الإسلامي من علاقة الطبقة بـ « الأمة » ، هو الآخر مؤسس على مفهوم متميز لمعنى « الطبقة » في منهج الإسلام .

فإذا كانت « الطبقة » هي الشريحة المتميزة اجتماعيًا في إطار الشعب أو الأمة ، وإذا كان هذا التعريف لها هو مما يمكن الاتفاق عليه في مختلف المذاهب والحضارات - فإن خلاف المنهج الإسلامي مع المناهج الغربية يأتي في العامل والمعيار الذي يميز هذه الشريحة فيجعلها طبقة اجتماعية متميزة عن غيرها من الطبقات .

ففي الحضارة الغربية نجد أن الوضع المادي - الاقتصادي - هو الأساس الأول والمعيار الأعظم في تمييز الطبقة اجتماعيًا ، وما نوع العمل في ذلك المنهج إلا سبيل لتحديد مستوى هذا الوضع المادي والاقتصادي ، أما في المنهج الإسلامي فإن معايير تمايز الطبقات متعددة ومتنوعة ، ولا تقف عند العامل المادي وحده ، فنوع العمل ووظيفته في المجتمع ومكانته في الهيئة الاجتماعية يثمر تميز الطبقة اجتماعيًا - حتى مع غيبة التماثل المادي والاقتصادي داخلها - لأن شرف العمل أو وضاعته ، وخطره أو ثانويته ، تثمر رباطًا يصنع ويميز الطبقة اجتماعيًا عن غيرها من الطبقات . وابن الفلاح الذي ينفلت من طبقة الفلاحين فيصبح مهنيًا - طبيبًا أو مهندسًا أو عالمًا أو رجل دولة أو قائدًا عسكريًا - إنما يدخل في طبقة اجتماعية جديدة ، تميزه اجتماعيًا ، حتى ولو لم يتجاوز ماديًا المستوى الاقتصادي الذي يوجد عليه أبوه الفلاح ، وحتى مع بقائه عضوًا في أسرة فلاحية ، فليس بالعامل المادي والاقتصادي وحده تتمايز الطبقات ، كما أن هذا التمايز - لأنه في إطار الجامعة الأعظم ، جامعة الأمة - لا يعرف الفواصل الحادة ، على النحو الذي عرفته الحضارة الغربية في العلاقات ما بين الطبقات .

هكذا أقام المنهج الإسلامي ويقيم العلاقة بين الفرد والطبقة ، وبين الطبقات في إطار الأمة ، على النحو الذي يحقق فيه الكل ذاته ورسالته ، عندما يكون التوازن والعدل - الوسط - هو ميدان الاجتماع والالتقاء ، فإذا اختل الأمر كان الدفع الاجتماعي والجهاد ؛ لإعادة العلاقات إلى صحتها ، ونفي عوامل المرض وجراثيمه منها ، وليس لينفي طرف من الأطراف الطرف الآخر ، حالمًا بالانفراد والاستغناء . إن الاجتماع والاشتراك (الأمة - التأليف - التساند بين الفرقاء المتميزين) هو العدل . أما الانفراد - من الفرد أو من الطبقة - في السلطة السياسية أو بسلطان المال - فهو عين الظلم وذات الطغيان ، وصدق الله العظيم حين يقول : ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ [العلق : ٦] .

إن هناك حدًّا أدنى للعدل ، لا بد أن يتوفر للفرد : هو الإنصاف في القانون والحكم ، والإنصاف في أمور المعاش . وفي كتاب عمر بن الخطاب - حول القضاء - إلى أبي موسى الأشعري - يقول : « ... وبحسب المسلم الضعيف من العدل أن ينصف في الحكم ، والقسم » (١) . هذا هو الحد الأدنى من العدل للفرد الضعيف في منهج الإسلام . وفي العهد الذي كتبه الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه على مصر الأشتر النخعي ، حديث عن التمايز الطبيعي والواقعي بين طبقات الأمة (٢) ، وعن واجب الدولة الإسلامية حيال هذا الواقع الطبقي ، وعن السبيل لإبقاء العلاقات الطبقية في درجة التوازن ولحظة العدل ، يقول الإمام علي لواليه : « واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها جنود اللَّه ، ومنها كُتَّاب العامة والخاصة ، ومنها قضاة العدل . ومنها عمال الإنصاف والرفق . ومنها أهل الجزية والخراج ، من أهل الذمة ومسلمة الناس ، ومنها : التجار ، وأهل الصناعات . ومنها : الطبقة السفلى ، من ذوي الحاجة والمسكنة (أي العاجزون عن الكسب والتحصيل) فالجنود حصون الرعية ، وسبل الأمن ، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج اللَّه لهم من الخراج ، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب ، ولا قوام لهم جميعًا إلا بالتجار وذوي الصناعات » (٣) .

فالمطلوب لتحقيق العدل ليس الصراع الذي تنفي فيه طبقة بقية الطبقات ، بزعم أن العدل مرهون بالمجتمع اللاطبقي ، وإنما العدل المطلوب سبيله إقامة التوازن بين الطبقات التي تعد وظائفها ضرورات اجتماعية تحقق للمجتمع ثمرات من الكسب المادي والفكري ، والكسب الحافظ على المجتمع قدرته وحركته ومنعته ؛ لأن هذه الطبقات - كما يقول الإمام علي - « لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض » .

ولعل هذا التساند الطبقي ، والارتفاق الذي لا غنى عنه بين الطبقات ، لعله أن يكون التفسير الأدق لقول اللَّه ﷻ : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾

---

(١) تاريخ الطبري (٢٠٣/٤) .

(٢) جدير بالذكر أننا نعني بـ « الطبقة » الفئة والشريحة الاجتماعية المتميزة بطبيعة عملها وبثمرات كسبها ، ومن ثم بمركزها الاجتماعي في إطار الأمة . وهذا المفهوم لـ « الطبقة » متميز عن مفهومها في الفكر الاجتماعي الغربي ، كما سبقت إشارتنا .

(٣) نهج البلاغة (ص ٣٣٧) ، طبعة دار الشعب - القاهرة .

[الزخرف: ٣٢] . فالتمايز والتفاوت الطبقي (والمحدد بأنه درجات) هدفه - وهذا هو المعنى المناسب لـ ﴿ سُخْرِيًّا ﴾ - هو التساند والارتفاق ، وأن تكون كل طبقة هي للأخرى مرفق وسند وعماد ، وليس المراد سخرة الاستعباد والإذلال - التي هي عين الظلم الذي تنزه اللّٰه عن فعله وعن إرادته للناس - فالطبيعة وظواهرها وقواها قد سخرها اللّٰه للإنسان يرتفق بها ويستعين على عمارة الأرض وتزيينها ، وكذلك التمايز الطبقي ، ضرورة للتساند والارتفاق ، عندما تكون العلاقات الطبقية في لحظة التوازن ودرجة العدل ، لتكون الأمة بأدائها الاجتماعي كالفريق ، وكالجسد الواحد ، الذي وإن تكوَّن من أعضاء متمايزة ، إلا أن العلاقات والروابط الصحيحة بين أعضائه المتعددة ، تحقق له - بتنمية الحوافز وإثارة الهمم - أداء موحدًا لجسد واحد ، حتى إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى .

ولأن هذه هي « فلسفة الإسلام الاجتماعية » ، وجدنا القرآن الكريم يجعل « المال » مال اللّٰه ﷻ في ذات الوقت الذي يجعله مال الناس ، بحكم خلافتهم فيه عن اللّٰه ، فلقد قال خالقه وواهبه لخلفائه فيه : ﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد: ٧] . فجعل ملكية الرقبة الملكية الحقيقية له سبحانه ، وجعل للإنسان فيه ملكية المنفعة (الملكية المجازية) المحققة لمقاصد الاستخلاف في هذه الأموال ، وذلك حتى ينفتح الباب ، دائمًا وأبدًا ، أمام حركة الدفع الاجتماعي وأنصار العدل الاجتماعي كي يعيدوا أوضاع الامتلاك والاختصاص والحيازة في الأموال إلى درجة التوازن ولحظة العدل ، التي تنفي الخلل والظلم ، وتحقق مقاصد الاستخلاف ، فإذا غدا المال « دُولة بين الأغنياء » جاز ، بل وجب ، إعادة التوازن بين الفرقاء ، بتأسيس التفاوت بينهم على المشروع من الأسباب والحلال من الثمرات .

وفي نطاق المستخلفين وجدنا القرآن الكريم يضيف مصطلح « المال » إلى ضمير « الجمع » في سبع وأربعين آية - ﴿ أَمْوَٰلَكُمْ ﴾ و ﴿ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ - وإلى ضمير الفرد في سبع آيات - ﴿ مَالَهُۥ ﴾ ، ﴿ مَالِيَهْ ﴾ - فلا ينفرد جانب دون الآخر بحق الاستخلاف .

ولعل في تأمل الآية الكريمة التي تشرع لنوع العلاقة بين المستخلف في المال وبين اللّٰه الذي استخلفه ، ثم بينه وبين أصحاب الحقوق في هذا المال - وهي علاقة الواسطة والسبب بين الواهب وأصحاب الحقوق - لعل في تأمل الآية التي تشرع لذلك فتقول : ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [النور: ٣٣] ما يجسد هذا المعنى الذي نلح على إبرازه ، فالمال مال اللّٰه ، وهو قد آتاه حائزه ليؤتى منه أصحاب الحقوق ، فالحائز « واسطة » ،

والحيازة وظيفة اجتماعية واقتصادية لمصلحة المجموع .

ثم لنتأمل صنيع عمر بن الخطاب ﷺ مع الصحابي بلال بن الحارث ، و « الإقطاع » الذي أقطعه إياه رسول الله ﷺ لقد سأل بلال الرسول أن يقطعه أرضًا واسعة ، فأقطعها له – وكان ذلك سبيلًا لإحياء الأرض الموات أو زراعة الأرض التي لا صاحب لها – لكن بلالًا حجز هذه الأرض ، دون أن يزرعها ، بحجة أنه صاحبها ، يفعل فيها ما يريد ، لكن عمر رأى أن في ذلك إخلالًا بالتوازن والعدل الذي يجب أن يحكم علاقات الملكية والحيازة في الأموال ، كي لا تكون دُولةً بين الأغنياء ، يحوزون أكثر مما يطيقون ويحتاجون ، بينما لا يجد الآخرون ما يحتاجون ، فأراد عمر العودة بهذه العلاقة – بين بلال والأرض – من درجة الخلل والظلم إلى درجة التوازن والعدل ، وذلك بأن تقتصر حيازته على ما يطيق زراعته ، وأن يعطي الزائد لمن يحييه ويستثمره ، ولما جادل بلال في ذلك قسره عليه عمر ، بل وسنَّ قانونًا ينظم أمر هذه الإقطاعات ، ويضمن إعادة العلاقة بالأموال – إذا هي اختلت – من درجة الظلم والخلل إلى درجة العدل والاتزان .

لنتأمل صنيع عمر هذا من خلال كلمات الحوار الذي دار – عنيفًا – بينه وبين بلال ابن الحارث ، والذي بدأه عمر ، فقال لبلال :

– إنك استقطعت رسول الله أرضًا طويلة عريضة ، فقطعها لك . وإن رسول الله لم يكن يمنع شيئًا يُسْأله . وأنت لا تطيق ما في يدك .

– أجل .

– فانظر ما قويت عليه فأمسكه ، وما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين .

– لا ، لا أفعل ! هذا شيء أقطعنيه رسول الله !

– إن رسول الله لم يقطعك لتحتجزه عن الناس ، وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقي .

– لا أفعل .

– و الله لتفعلن .

وأخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمه بين الناس ، ثم خطب الناس : « من أحيا أرضًا ميتة فهي له ، ومن عطل أرضًا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له ! » [1] .

---

(١) يحيي بن آدم ، الخراج (ص ٩١ ، ٩٣) ، طبعة القاهرة سنة (١٣٧٤ هـ) . وأبو عبيد القاسم بن سلام ، كتاب الأموال (ص ٣٨٢ - ٣٨٤) .

فنحن هنا أمام تطبيق خلاق لفلسفة الإسلام في استخلاف الناس في الأموال عن الله ، وتحديد آفاق ملكيتهم وحيازتهم لها بحدود عهد الاستخلاف ، وأمام تجسيد لمذهب الإسلام في الإقرار بالتمايز الاجتماعي والطبقي ، مع الحرص على أن تكون علاقات المتمايزين طبقيًا عند لحظة التوازن والعدل - الوسط - فإذا حدث الخلل والظلم ، عاد المنهج الإسلامي بهذه العلاقات - كما صنع عمر مع بلال بن الحارث - إلى درجة التوازن والعدل ، فهو لم يُلْغِ حيازة بلال للأرض إلغاءً كاملًا ، وإنما وقف بها عند حدود التوازن العادل : « خذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقي إلينا نقسمه بين المسلمين » .

هنا تنشأ وتصح العلاقات بين الفرد والطبقة والأمة ، وتظل الوسطية الإسلامية الجامعة المعيار الذي يرشِّد هذه العلاقات ، ويضمن لها البقاء في درجة التوازن ولحظة العدل ، وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول : « **الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطًا** » [1] .

* * *

---

(١) رواه الإمام أحمد .

الوطنية والقومية والجامعية الإسلامية

الإسلام هو فكرية الأمة - « أيديولوجيتها » - إنه جامعة عقيدتها وشريعتها وحضارتها ، ومنهجه هو الموجه لفكرها وعملها في كل الميادين ، فهو الرابطة الأم ، وله الانتماء الأول والولاء الذي لا يعلو عليه سواه .

وإذا كانت النبوة والرسالة والوحي - أي الإسلام - هي التي ميزت النبي ﷺ عن البشر الآخرين ، فإن موالاته ونصرته والانتماء إليه ، ونطاق أهله وبيته ، جميعها تعني الموالاة والانتماء إلى هذا الإسلام الذي بلغ الرسول رسالته إلى العالمين . وفي ضوء هذه الحقيقة ، حقيقة انتماء المسلم إلى الإسلام وولائه له ، نفهم معنى الآية الكريمة : ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب : ٦] . فالمسلمون بالإسلام ، هم آل النبي وأهله ؛ لأنهم آل الإسلام وأهله ، رابطة وجامعة تعلو على روابط الأنساب والأعراق والأموال والأوطان ... إلخ . ولقد حدثنا القرآن الكريم عن المعنى الإلهي لمصطلح « الأهل » ، عندما عرض لقصة نوح مع ابنه الذي عصى .. ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۝ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [هود : ٤٥ ، ٤٦] . وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم معنى الآية الكريمة : ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ [التوبة : ٢٤] .

وفي ضوء هذا المعنى نقرأ قول رسول الله ﷺ : « **لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه** »[1] . ونقرأ جواب رسول الله ﷺ عن سؤال الصحابي أبي رزين العقيلي ، عندما سأله :

- يا رسول الله ، ما الإيمان ؟

- قال : « **أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدًا عبده ورسوله ، وأن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما ، وأن تُحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك**

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

بالله ، وأن تحب غير ذي نسب لا تحبه إلا لله ﷻ ، فإذا كنت كذلك فقد دخل حب الإيمان في قلبك كما دخل حب الماء للظمآن في اليوم القائظ » [1] .

ذلك هو مقام جامعة الإسلام في فكريته ، وتلك هي درجة انتماء المسلم وولائه لهذه الجامعة ، إنها الجامعة الأم ، والانتماء الأول ، والولاء الذي لا يعايش النقيض .

لكن هل من مقتضيات ذلك أن لا يكون للمسلم ولاء آخر ولا انتماء لشيء آخر غير الإسلام وجامعته ؟ بمعنى : هل كون الولاء للإسلام والانتماء إليه هو الأول والأعلى يقتضي أن يكون هذا الولاء والانتماء هو الوحيد في حياة الإنسان المسلم والجماعات المسلمة حتى ولو لم تتناقض هذه الولاءات والانتماءات مع الولاء للإسلام والانتماء إليه ؟

على طبيعة الإجابة عن هذا السؤال يتحدد موقف المنهج الإسلامي من العلاقة بين ولاء الإنسان « للوطن » و « للقوم » – وأمثالهما من الرموز التي يمنحها الناس ولاءهم وإليها ينتمون – وبين ولاء الإنسان للإسلام .

ونحن نعتقد أن الإسلام – وهو دين الفطرة ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم : ٣٠] بما له من شمول لدنيا الناس وأخراهم ، هو دين يتعامل مع « الواقع » فلا يتجاهله ، ولا يقفز عليه ، وإنما يهذبه ويعيد صياغته على نحو دائم حتى تظل الشريعة هي المعيار الذي يحكم حركة هذا الواقع وتطوره في دنيا المسلمين . والإسلام إنما يتعامل مع « الواقع » من خلال « الإنسان » الذي لا يستطيع أن يحيا في الواقع ويتعامل معه إلا إذا أقام بينه وبينه شبكات متعددة – بل ومعقدة – من العلاقات ، فهو يحب ويكره ، ويحبذ ويرفض ، ويقيم ويهاجر ، وينتمي وينعزل إلى آخر العالم المتشابك والمعقد الذي يمثل تفاعل النفس الإنسانية مع الواقع الذي تعيش فيه .

وإذا نحن احتكمنا إلى الفطرة التي فطر الله النفس الإنسانية عليها ، فسنجد هذا الإنسان – وذلك « ثابت » من ثوابت حياته ، عبر الزمان والمكان والحضارات والمعتقدات – يمنح خاصة أهله الأقربين درجة أخص من الحب والولاء والاهتمام ، ويمنح محيطه الأقرب ، الذي هو وعاء ذكريات نشأته وتكوينه ، درجة خاصة من الحب والولاء والاهتمام ، وأن اللغة التي يتحدث ويقرأ بها هذا الإنسان ، تتيح له مع من يشاركونه فيها مستوًى خاصًا من التلاحم في العادات والتقاليد والأعراف ، وفي

---

(١) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

الانصهار في بوتقة الثقافة والتراث المكتوبين والمنطوقين بهذه اللغة . إذن فنحن بإزاء ألوان ومستويات من « الرموز » التي يمنحها الإنسان بفطرته السوية ألوانًا من الولاء والانتماء ، فهل في شيء من ذلك ما يتعارض ويتناقض مع حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأول ، بالنسبة للمسلم ، هو للإسلام وجامعته ؟؟

إن جواب هذا السؤال لا تصلح فيه « نعم » أو « لا » مطلقة ، دون ضبط وتقييد ! فالإسلام هو جامعتنا الأولى ، لكنه ليس الجامعة الوحيدة ، وتحت مظلة الإسلام وفي أحضان محيطه يحفل الواقع الإسلامي برموز عديدة يمنحها الإنسان المسلم مقادير ودرجات من الولاء والانتماء ، والتعايش بين ولاء المسلم لإسلامه وبين ولائه لأهله وعشيرته وشعبه وقومه أمر جائز وممكن ، بل وحقيقة واقعية قائمة ، ولكنه مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضامين هذه الرموز من دوائر الولاء ودرجات الانتماء وبين المضمون الأعم والأشمل - الإلهي - الذي يعنيه رباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من دان بهذا الدين ، أي أنه مشروط باتساق دوائر الانتماء الجزئية مع إطار الانتماء الأول والأعظم والأشمل - الإسلام - اتساق اللبنات الجزئية في البناء الواحد والمكتمل ، دون تنافر أو تناقض أو تضاد .

• فولاء المسلم لوالديه ، إذا كانت المعايير الإسلامية هي الحاكمة له والقاضية فيه ، كان لبنة من لبنات الولاء الأعظم للإسلام .

• وحب المسلم لوطنه - بالمعنى الإقليمي الذي هو جزء من الواقع المعيش - إذا حكمته شريعة الإسلام ، التي تدعو هذا المواطن المسلم إلى أن يخص الأقربين منه بمعروفه ، وإلى أن يرتقي بعمران محيطه ، تحقيقًا لرسالته كخليفة عن اللّٰه في هذا المحيط ... وإلى أن يجاهد لحماية بيضة هذا الثغر الإسلامي الذي يقيم فيه ، إذا حكمت شريعة الإسلام حب المواطن المسلم لوطنه الإقليمي وانتماءه له وولاءه لمصالحه المشروعة - كان ذلك - أيضًا - لبنة من لبنات الولاء الأعظم والأشمل لجامعة الإسلام .

• وإذا جمعت اللغة - بما تمثل من وعاء للفكر والتكوين النفسي ، وبما تعني من أداة للتخاطب والتفاعل وتحقيق المشاركة والاتساق القومي ، إذا جمعت اللغة بين الإنسان المسلم وقومه على الولاء والانتماء لمهام نضالية فيها خدمة الإسلام وأهله ، وبها يقترب المسلم - المنطلق من دائرة « الوطن » ، وعبر « الدائرة القومية » - يقترب من الإخاء الإسلامي الأعم والجامعة الإسلامية الأشمل - فنحن ، ولا شك ، بإزاء لون من الانتماء

القومي ، هو الآخر لبنة في البناء الأعظم الذي تتمثل فيه جامعة الإسلام .

إذن فتعدد رموز الولاء والانتماء - فوق أنه حقيقة من حقائق الواقع الإنساني - لا تعارض ولا تناقص بينه وبين حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأعلى للإنسان المسلم إنما هو إلى جامعة الإسلام ، طالما كانت مضامين هذه الرموز متسقة مع الخيوط الجامعة لرابطة الانتماء الإسلامي ، وطالما كانت هذه الولاءات الأدنى بواعث للجهاد الذي لا تغفل عيون فرسانه عن الغاية الأعم والهدف الأسمى : أن تكون جامعة الإسلام هي السياج الذي يحتضن كل دوائر ورموز الولاء والانتماء الصغرى والجزئية والمرحلية في دنيا المسلم وعالم الإسلام ، وأن تكون هذه الدوائر الصغرى درجات سلم ترتقي بالجهاد الإسلامي إلى الغاية الكبرى : عز الإسلام ، ووحدة أمته ، واستقلال دياره ، وتجديد شبابها بالنهضة الإسلامية المنشودة .

لقد علَّمنا رسول اللَّه ﷺ أن نميز بين « حب الموطن » وتحول هذا الحب إلى النقيض المعوق للانتماء الأعظم لرسالة الإسلام وجامعته . لقد أحب مكة - كموطن - رغم شرك أهلها ، واضطهادهم الدعوة إلى حد الحصار - حتى لقد خاطبها لحظة فراقه لها عند الهجرة ، فقال : « **إنكِ أحب أرض اللَّه إليَّ . ولولا أن قومك أخرجوني ما خرجت** » . وهو حب عميق ودائم التدفق ، كان يعاوده ﷺ بالمدينة ، حتى لقد كان يدعو ربه أن يحبب إليه المدينة حبه لمكة ، فيقول في دعائه : « **اللَّهم حبّب إلينا المدينة كحبنا لمكة أو أشد** » [1] .. وذلك حتى يقاوم أو يعادل هذا الحب والحنين ، كما كان يدعو الذين يهيجون ذكريات مكة في قلبه أن يتوقفوا ، حتى « تقر القلوب » فلا يزيد حزنها ! فجمع ﷺ بين هذا الحب العظيم لموطنه ، وبين الولاء الأول والانتماء الأعظم للإسلام ، بل وظف حبه لمكة طاقةً تحرك الشوق لفتح الإسلام إياها ، فكان حب الموطن - حتى وهو مشرك الأهل - حلقة في سلسلة الانتصار لجامعة الإسلام ! وغير خافية دلالات تقلُّب وجهه ﷺ في السماء ، داعيًا ومتمنيًا أن تتحول القبلة إلى مكة ، حتى قبل أن يدخل أهلها في دين اللَّه أفواجًا .

كذلك علمنا رسول اللَّه ﷺ أن نميز بين الولاء الحق والحب العادل للقوم ، وبين العصبية الظالمة في هذا الانتماء ، فالأول مقبول ، لا لأن الإسلام لا يعارضه فحسب ، إنما لأنه حلقه في سلسلته ، وخطوة على طريق جامعته الكبرى ، ولبنة في بنائه الأعظم . فلقد نهى رسول اللَّه ﷺ عن عصبية الجاهلية ، الممزقة للشمل ، والمؤسسة على العرق

---

(١) رواه البخاري ، ومالك في الموطأ ، والإمام أحمد .

والدم ، والتي لا تميز بين المضمون العادل وغير العادل لاجتماعها وحميتها ، فقال : « **دعوها فإنها منتنة** » [(١)] . بل علمنا أن رابطة القوم إنما يجب أن تتأسس على المعايير « المختارة » إنسانيًا ، وليس على المعايير التي لا يد فيها للإنسان ، فاللغة والثقافة هي معيار رابطة القوم وجامعتها ، وبها صار بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي عربًا ، عندما اختاروا العربية لغة ومنحوا فكرها الإسلامي الولاء والانتماء . علمنا الرسول ذلك ، عندما خطب ، فقال : « **أيها الناس ، إن الرب واحد ، والأب واحد . وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي** » [(٢)] . وعندما سأل الصحابي واثلة بن الأسقع رسول الله ﷺ عن موقف الإسلام من حب الإنسان قومه ؟ وهل يدخل ذلك في عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام كان تمييز الرسول بين ألوان الحب للقوم تبعًا للمضمون ، مضمون الحب والولاء ، فلقد سأله واثلة :

- يا رسول الله ، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه ؟

- فأجاب الرسول : « **لا ، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم** » [(٣)] .

إن هذا الحب الذي يمنحه الإنسان لقومه ، إذا ما تأسس على المعايير والمضامين العادلة ، فانتفى التناقض بينه وبين معايير الإسلام وروابطه وقيمه ومبادئه - هو رابطة انتماء بشرية وواقعية ، بل فطرة إنسانية ، لا يتجاهلها الإسلام ، ولا ينكرها أو يستنكرها ، بل إنه يستثمر طاقاتها وإمكاناتها في إقامة دولته وتوحيد أمته وتطبيق شريعته ، ومن هنا نستطيع أن نقول : إن « العصبية القومية » - بهذا المعنى ، الذي لا يتناقض مع الفكر الإسلامي وغاياته - هي لون من طاقات « الواقع الإنساني » وأسلحة « الإمكانات البشرية » ، على الإسلاميين أن يوظفوها لخدمة فكرية الإسلام ووحدة أمته وجامعة دياره ، لا أن يهدروا طاقتها وأسلحتها ، فضلًا عن أن يهدروا الوقت والجهد في الصراع ضد هذه الطاقات والإمكانات .

وإذا كانت هذه القضية قضية العلاقة بين « العصبية القومية » كدائرة انتماء خاصة - وبين « الجامعة الإسلامية » كسياج الانتماء الأول والأعم لأمة الإسلام - هي واحدة من القضايا التي أثارت وتثير الجدل الفكري والصراع السياسي بين « الإسلاميين » وبين عامة

---

(١) رواه البخاري والترمذي .

(٢) تهذيب تاريخ ابن عساكر (١٩٨/٢) طبعة دمشق .

(٣) رواه ابن ماجه والإمام أحمد .

« القوميين » ، في واقعنا الفكري والسياسي - فإننا أحوج ما نكون في هذا المقام (مقام تحديد هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي) إلى الضبط والتحديد ، وأيضًا التذكير ، لعدد من المفاهيم ، وبعدد من حقائق ووقائع التاريخ .

● إن شمول الإسلام ، الدين ، لكل شؤون الدنيا ، لا يعني الإلغاء والتجاهل لشؤون الدنيا هذه ، وإنما يعني ضبطها بمعاييره وحكمها بمبادئه وتوظيفها لخدمة مقاصده في الحياة والعمران .

وإن كون الإسلام دين الجماعة ورسالة الأمة ، لا يعني التجاهل ولا الإلغاء لذاتية الفرد أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب ، وإنكار ما لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات وتمايزات ، وإنما يعني توظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل ، بناء الأمة والجماعة ، كلبنات متسقة تمثل فيه البنيان الواحد المرصوص .

وكذلك حال أمة الإسلام الواحدة ، المؤسسة على معيار الاعتقاد الإسلامي الواحد ، كذلك هو حالها مع اللبنات التي تضمها لبنات الشعوب والقبائل ، فإذا كانت مضامين هذه الانتماءات الجزئية وتوجيهات أصحابها متسقة مع الفكرية الإسلامية ، موظفة لبناء وحدة الأمة وتحقيق نهضتها وعزتها ، فإنها تصبح طاقات إسلامية فاعلة لمصلحة الهدف الإسلامي العام .

● إن « العصبية » مصطلح سيئ السمعة لدى الإسلاميين ، وهذا واقع فكري يدعونا إلى بحث مضمونه في ضوء معايير الإسلام ، وإلى النظر في إمكانات توظيفه في خدمة الإسلام ، على ضوء التمييز بين المضامين المتعددة ، بل والمتناقضة التي توضع في قالبه ، والتي تحدد له اتجاه ونطاق الحركة والفعل والتأثير .

وبادئ ذي بدء فإن « العصبية » مصدر من المصادر النسبية ، منسوب إلى « العَصَبة » ، الذين هم « قوم الرجل الذين يتعصبون له » [1] ، فالعَصَبة هم « القوم » ، الذين يشتركون في رابطة النسب والاجتماع ، والعصبية القومية هي الطاقة والحركة الداعية إلى نصرة القوم ، فهي الرباط القومي والحمية القومية ، والغاية من دعوتها وحركتها : العمل لنصرة القوم الذين يجتمع معهم الإنسان بروابط النسب والاجتماع .

فنحن إذن أمام طاقة مؤسسة على عوامل موضوعية وحقائق واقعية ، لها إطار انتماء

---

(١) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط .

محدد بروابط النسب والاجتماع - القوم - ولها آفاق وغايات هي التقدم للقوم على غيرهم من الأقوام ، هذا هو معنى القومية ، التي نبحث عن مكانتها - إن كانت لها مكانة - في إطار الانتماء الإسلامي العام .

• وفي الجاهلية التي جاء الإسلام ليخرج الناس من ظلماتها إلى نور اللّٰه ، كان لأفق القوم - العشيرة - إطار ضيق ، هو إطار القبيلة ، ولمعيار تميزها معنى محدود هو الدم والنسب والجنس والعرق ، فلما جاء الإسلام برسالته العالمية ودعوته الجامعة ، وأقام دولته بالمدينة بعد الهجرة ، رأيناه لا يتجاهل هذه الأطر واللبنات وروابط الانتماء ، وأيضًا لا يقف عند آفاقها ومعانيها ، وإنما وجدناه يوظف هذه الكيانات القبلية والعشائرية (القومية) في الكيان الأعم للأمة ، كما وجدناه ينتقل بمضمونها من مطلق العصبية - حب القوم والدعوة لنصرتهم - إلى حيث ضبط هذا الحب وهذه النصرة بمعايير عدل الإسلام . فدستور دولة المدينة ، وهو يتحدث عن رعيتها - الأمة الجديدة - عَدَّد قبائلها ، وتحدث عمَّا لها من حقوق وواجبات ، فهو لم يتجاهلها ، وأيضًا لم يتركها ، كما كانت مفردة وقائمة بذاتها ، ثم هو قد حدد لوحدتها ولدعوتها ولحركتها المضامين الإسلامية التي تتناصر فيها : البر دون الإثم ، وبناء الدولة التي تنهض بدعوة الإسلام فتحملها إلى العالمين . إنه التطوير ، إذن ، لهذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في وظيفتها ، وفي آفاق حركتها ، وفي مضمون الدعوة والرسالة التي تحملها ، والتي غدت دعوة ورسالة الإسلام (التطوير ، وليس الإلغاء) باختصار شديد ، غدت « القومية » و « عصبيتها » - كدائرة انتماء صغرى - في خدمة الدعوة الإسلامية العالمية ، كمجرد لبنة في بناء أمتها المستوعبة - تحت رايات الإسلام - القبائل والشعوب والقوميات .

• ولأن هذا هو صنيع الإسلام وإنجازه في هذا الميدان ، وجدناه يميز بين لونين من ألوان حب الإنسان لقومه وولائه لهم وانتمائه إليهم وحركته في سبيل نصرتهم .. وكان المضمون هو معيار هذا التمييز ، فإذا كانت النصرة على الظلم - أي إذا غاب العدل الإسلامي كمضمون للانتماء القومي والعصبية القومية - كانت « عصبية الجاهلية » التي نهى وينهى عنها الإسلام .. أما إذا كانت الحمية القومية موظفة في نصرة الدولة الإسلامية ، وملتزمة في حركتها بالمضامين الإسلامية فإنها - والحالة هذه - سهم في كنانة الإسلام ، ولبنة في بنائه ، وكتيبة وطاقة في جيشه العام .

وعندما كان الناس حديثي عهد بالإسلام ، تجتذبهم الحمية إلى أفق الانتماء القبلي بمضامينه غير الإسلامية ، كان رسول الله ﷺ ، يبادر إلى التذكير بالمعايير الإسلامية والمضامين الإسلامية للانتماء ، ويحذر من النكوص على الأعقاب إلى الأفق الضيق الذي كان للعصبية القومية قبل الإسلام ، فالإسلام يريد الحمية التي توسع دائرة الأمة ، وترسخ وحدتها ، وتدعم حركتها بالمضامين الإسلامية ، أما إذا كانت الحمية نكوصًا عن هذا التوجه الإسلامي ، وردة عن المضامين الإسلامية فتلك هي عصبية الجاهلية التي كان يبادر بالنهي عنها والتحذير منها رسول الله ﷺ ، فعن أبي هريرة ﷺ أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « **من خرج من طاعة ، وفارق الجماعة فمات ، مات ميتة جاهلية . ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّة** [1] **، يغضب لعصبة ، أو يدعو إلى عصبة ، أو ينصر عصبة ، فقتل ، فقتلة جاهلية . ومن خرج على أمتي ، يضرب بَرَّها وفاجرها ، ولا يتحاش من مؤمنها ، ولا يفي لذي عهد عهده ، فليس مني ولست منه** » [2] .

تلك هي « العصبية » المنهي عنها ، إنها العصبية بمضمونها وأفقها الجاهلي ، والتي تمثل تراجعًا عن المضمون الإسلامي للحمية ، وعن أفق « الأمة العالمية » إلى إطار « العصبية القبلية » .

ولقد حدد رسول الله ﷺ ، هذا الأمر في موطن آخر ، فعندما سأله الصحابي واثلة ابن الأسقع :

- يا رسول الله ، ما العصبية ؟
- قال : « **أن تعين قومك على الظلم** » [3] .

تلك هي العصبية الجاهلية ، التي نهى عنها ، فقال : « **ليس منَّا من دعا بدعوى الجاهلية** » [4] ، وقال : « **دعوها فإنها منتنة** » [5] .

أما إذا كان الانتماء والولاء والعصبية ، المدافعة عن القوم والعشيرة ، محكومة بمعايير عدل الإسلام ، وموظفة لخدمة دعوته وحركته وأمته ، فإنها تكون لبنة إسلامية في بنائه العام ، وعن هذه الحقيقة يقول رسول الله ﷺ فيما يرويه سراقة بن مالك بن جُعْشُم

---

(١) راية عُمِّيَّة : أي لا يتبين فيها الحق من الباطل ، كناية عن الضلالة وفقدان الرؤية الواضحة .

(٢) رواه مسلم .   (٣) رواه أبو داود .

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٥) رواه البخاري والترمذي .

خطبنا رسول الله ﷺ ، فقال : « **خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأثم** » [(١)] .

بل لقد رأينا رسول الله ﷺ ، يضع الفداء والقتل في سبيل الأهل - العشيرة والقوم - في مرتبة « الشهادة » ، كحال القتل في سبيل المال والنفس والدين ، فيقول : « **من قُتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد** » [(٢)] .

فتنوع ميادين الولاء والانتماء ، لا يخرجها ولا يخرج الحمية لها والفداء في سبيلها عن الدائرة الإسلامية ؛ لأن المعيار في كل ذلك هو مضمون هذا الولاء ، وفي خدمة أي شيء هذا الانتماء .

● وإذا كان التدين بالدين ، وإقامة شعائره على المستوى الفردي ، هو مما يستطيعه الإنسان دون عصبية يركن إليها ، أو منعة يعتمد في ذلك عليها ، فإن القرآن الكريم ، والسنة النبوية المفسرة له ، يعلماننا أن انتصار الرسالات السماوية ، وسيادة شرائعها ، وتأسيس « الدول » التي تحمي الدين وتنهض بالدعوة إليه ، لا بد لها من العصبية والحمية والمنعة ، التي توظف في هذا السبيل .

فنبي الله لوط عليه السلام ، لم تنتصر دعوته حيث بعث ، لافتقار هذه الدعوة إلى العشيرة والمنعة والعصبية التي تذود عنها وتؤسس لها البنيان . وإذا كان القرآن الكريم يعلمنا أن من سنن الله في الرسل والرسالات أن تحدث الطاعة للرسول ورسالته ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾ [النساء : ٦٤] . فإننا نتعلم منه ، كذلك ، أن « إذن الله » هذا يتجسد في سبل ووسائل وعوامل وأسباب ، منها العصبية التي يصطفيها الله ويهيئها لتأسيس بنيان قواعد الرسالة ، حتى تبقى وتنتشر بين الناس .

لقد وقف نبي الله لوط وقفة « التفجع والاستكانة » عندما خذله قومه ، فأفقدوه المنعة والعصبية ﴿ قَالَ لَوۡ أَنَّ لِي بِكُمۡ قُوَّةً أَوۡ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكۡنٖ شَدِيدٖ ﴾ [هود : ٨٠] .

وتحدث المفسرون عن هذا المعنى ، فقالوا : لقد قال - على جهة التفجع والاستكانة - « لو أن لي بكم قوة » ، أي أنصارًا وأعوانًا . ومراد لوط بالركن : العشيرة ، والمنعة والكثرة [(٣)] .

---

(١) رواه ابن داود . (٢) رواه الترمذي .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (٧٨/٩) .

وجاءت السنة النبوية في تفسيرها لهذه الحقيقة ، فوضعت يدنا على أن الله ﷻ قد جعل من سننه في الرسالات والرسل استنادها إلى المنعة القومية كي يكتب لها من القيام والرسوخ ما لم يكن لدعوة لوط عليه السلام ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « قال لوط : ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيَ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ ، **قد كان يأوي إلى ركن شديد** [1] ، **لكنه عنى عشيرته ، فما بعث الله** ﷻ **بعده نبيًا إلا بعثه في ذروة قومه ، وإلا في منعة من قومه** » [2] .

● في ضوء هذه السنة من سنن الله في الرسل والرسالات نرى دور المنعة والنسب والحمية القومية ودور عصبية العشيرة في الدعوة المحمدية ، في طوريها المكي والمدني ، وفي تأسيس الدولة الإسلامية ، على عهد رسول الله ﷺ وفي العهد الراشد أيضًا .

لقد كانت قريش « خيار » العرب ، وكانت « هاشم » خيار قريش ، وكان محمد ﷺ « خيار » هاشم ، فهو - كما قال - « **خيار من خيار من خيار** » هكذا اصطفاه الله في الذروة من قومه ، حتى تكون منعتهم له وحميتهم القومية سبيلًا من سبل الانتصار لدعوة الإسلام ، وإذا كان نموذج الحماية التي أقامها له عمه أبو طالب - وهو على وثنية قومه - التجسيد لدور العصبية القومية ، حتى في صورتها الجاهلية ، في نصرة الإسلام - فإن هذه الحقيقة تحتاج إلى مزيد من التأمل والاعتبار .

إن الصراع الذي دار بمكة بين التوحيد الإسلامي والشرك الجاهلي ، لم يكن طرفاه دائمًا ، المؤمنين وحدهم في مقابلة كل المشركين ؛ ذلك أن عامة وجملة بني هاشم وبني المطلب ، حتى من لم يسلم منهم ، قد أحاطوا الرسول - ومن ثم دعوته بالتبعية - بسياج من الحماية والتأييد ، انطلاقًا من العصبية والحمية ، عصبية الأهل وحمية العشيرة ، حتى لقد دخلوا جميعًا في « شِعْب بني هاشم » ، وفرضت المقاطعة الاقتصادية هناك على كل « قومِ الرسول » ، مسلمين وغير مسلمين ، وبعبارة المحدث والمؤرخ ابن عبد البر (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ / ٩٧٨ - ١٠٧١ م) فلقد دخلوا جميعًا مع الرسول في الحصار « مؤمنهم وكافرهم ، فالمؤمن دينًا ، والكافر حمية » [3] وهكذا - ومنذ اللحظة الأولى - هدى الله القلة المؤمنة إلى الاستفادة بطاقة العصبية القومية

---

(١) وهم ملائكة الله الذين حضروه .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) ابن عبد البر ، الدرر في اختصار المغازي والسير (ص ٥٧) .

وسلاح حمية العشيرة في نصرة الإسلام .

وعندما اشتدت ضغوط معسكر الشرك على « قوم الرسول » كي يسلموه لهم ، صمد « القوم » ، حتى وهم على شركهم ، وكان جوابهم ، بلسان عمه أبي طالب : « والله لا نسلمه حتى نموت من عند آخرنا » [١] .

وإذا شئنا أن نعلم أثر الذي أحدثه « تراجع » وليس « زوال » هذه المنعة والعصبية القومية ، أثر ذلك على الرسول ودعوته ، بفعل وفاة عمه أبي طالب ، فيكفي أن نشير إلى تسمية الرسول ﷺ عامَ وفاة أبي طالب : « عام الحزن » ! ، واضطراره إلى أن يعرض نفسه على القبائل ، كي تجيبه أو تجبره - فتنشئ له عصبية الجوار - حتى لقد ذهب إلى الطائف ، عارضًا ذلك على ثقيف ، فلقي هناك من العنت والإيذاء « أشد مما رآه يوم أحد » على حد قول المؤرخين [٢] !

● وإذا كان هذا مجرد مثال على دور العصبية القومية ، عندما يحسن المسلمون توظيفها في خدمة الدعوة إلى الإسلام - كما حدث في الحقبة المكية - فإن في أحداث تأسيس الدولة الإسلامية الأولى ببيعة العقبة شواهد على أثر العصبية وحميتها ومنعتها في تأسيس دولة الإسلام . كان الرسول ﷺ ، يحضِّر ويعد لهجرته من مكة إلى المدينة ، ويتهيأ لإبرام عقد التأسيس للدولة الإسلامية ، وفي هذا اللقاء - بالعقبة - كان التأسيس للعصبية الجديدة ، التي تضمن له في المدينة ، المنعة الجديدة والبديلة لمنعة قومه الذين سيغادرهم ، فلم تكن القضية فقط قضية « دين » يتدين به من آمن من الأوس والخزرج ، ويقيمون شعائره ، وإنما كانت - أيضًا - أمر تأسيس « لدولة » هذا الدين ، التي لا بد لها ولقائدها من المنعة والعصبية والحمية التي تهيئ لدينه ولدولته الانتصار في هذا الطور الجديد والوطني الجديد .

ويشاء الله أن تسهم « عصبية العشيرة النسبية » في الاستيثاق والاطمئنان إلى تأسيس هذه « العصبية التعاقدية » في ليلة العقبة ، فالعباس بن عبد المطلب عم الرسول ﷺ وكان يومئذ على دين قومه ، قد صحب النبي إلى حيث إجتماعه بممثلي الأوس والخزرج ، ليستوثق له ويطمئن على تأسيس المنعة والعصبية التي تحميه وتحمي دعوته في الوطن الجديد ، وتبرز لنا معاني هذه الحقيقة - حقيقة دور العصبية والحمية والمنعة القومية - قومية النسب والعشيرة ، وقومية الإخاء التعاقدي المؤسس على الإسلام

(١) المصدر السابق (ص ٥٨) .
(٢) المصدر السابق (ص ٦٥ - ٦٧) .

وعقيدته - تبرز لنا هذه المعاني ونحن نقرأ نص الحديث الذي يحكي وقائع البيعة ، بيعة العقبة :

فعن عبد اللّه بن كعب - وكان من أعلم الأنصار - عن أبيه كعب بن مالك (وكان ممن شهد العقبة وبايع رسول اللّه ﷺ بها) قال : خرجنا في حجاج قومنا من المشركين . فنمنا ليلة العقبة مع قومنا في رحالنا ، حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول اللّه ﷺ نتسلل مستخفين تسلل القطا ، حتى اجتمعنا في الشِّعب عند العقبة ، ونحن سبعون رجلًا ، ومعنا امرأتان من نسائهم ، فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول اللّه ﷺ ، حتى جاءنا ومعه يومئذ عمه العباس بن عبد المطلب ، وهو يومئذ على دين قومه ، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ، ويتوثق له ، فلما جلسنا كان العباس بن عبد المطلب أول متكلم ، فقال :

يا معشر الخزرج ، إن محمدًا منَّا حيث قد علمتم ، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه ، وهو في عز من قومه ومنعة في بلده .

قال (أي الراوي) : فقلنا : قد سمعنا ما قلت . فتكلم يا رسول اللّه ، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت .

قال (أي الراوي) فتكلم رسول اللّه ﷺ فتلا ، ودعا إلى اللّه ﷻ ، ورَغَّب في الإسلام . وقال : « **أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم ...** »[(١)] .

قال (أي الراوي) : فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال : والذي بعثك بالحق لنمنعنك مما نمنع منه أُزُرَنا [(٢)] ، فبايِعْنا رسولَ اللّه ، فنحن أهل الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرًا عن كابر .

قال (أي الراوي) : فاعترض القول - والبراء يكلم رسول اللّه ﷺ أبو الهيثم بن التيهان ، حليف بني عبد الأشهل ، فقال : يا رسول اللّه إن بيننا وبين الرجال حبالًا وإنا قاطعوها (يعني العهود مع اليهود) فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ، ثم أظهرك اللّه أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟

قال (أي الراوي) : فتبسم رسول اللّه ﷺ ، ثم قال : « **بل الدم الدم والهدم الهدم ،**

---

(١) أي أنه يقيم رابطة قومية - رابطة عشيرة - جديدة ، تجمعه وإياهم ، وذلك فضلًا عن رابطة التدين بالإسلام ، فمنعه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم هو تأسيس لعصبية قومية ونسبية - عشيرة - تعاقدية جديدة .
(٢) أي معاقد الأُزُرُ . ومفردها : إزار : الملحفة . والمراد : أنفسنا . وتأتي الأُزُرُ بمعنى النساء .

أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم » .

وقد قال رسول الله ﷺ : « أخرجوا إليَّ منكم اثني عشر نقيبًا يكونون على قومهم » . فأخرجوا منهم اثني عشر نقبًا ، منهم تسعة من الخزرج ، وثلاثة من الأوس [١] .

هذا هو دور المنعة النسبية والعصبية القومية التعاقدية في تأسيس دولة الإسلام الأولى ، على عهد الرسول ﷺ .

● كذلك نستطيع أن نبصر في ضوء هذه الحقيقة دلالات عدد من الإنجازات التي مارستها الدولة الإسلامية ، على عهد رسول الله ﷺ ، في ميدان « التنظيم الاجتماعي » ، و « الدمج البشري » ، و « التلاحم الإنساني » ، وهي تبلور رعية الدولة الجديدة وعصبيتها .

فدستور هذه الدولة عندما حدد رعيتها - الأمة الجديدة - لم يتجاهل لبنات هذه الأمة - القبائل العربية ، مهاجرة قريش ، وقبائل الأنصار الذين آمنوا ، والقطاعات التي بقيت على تهودها - ثم جاء التنظيم الاجتماعي فلم يكتفِ برابطة الاعتقاد الديني علاقة وحيدة تجمع الموالي الذين أسلموا وتحرروا من الرق إلى المسلمين العرب الأحرار ، بل سعى الإسلام ونهضت دولته ، بهذا التنظيم الاجتماعي ، إلى دمج هؤلاء الموالي في القبائل التي كانوا أرقاء بها قبل التحرير ، ليكتسبوا عصبية نسبها ، جاعلة « الولاء » « نسبًا » ؛ ولهذا التنظيم سن الإسلام القوانين التي صيغت في أحاديث رسول الله ﷺ : « مولي القوم منهم » [٢] و « الولاء لُحمة كلُحمة النسب » [٣] . فاندمج الموالى في القبائل العربية ، التي كانوا أرقاء بها من قبل ، واكتسبوا عصبية وحمية وحقوق وواجبات النسب والعشيرة والقوم التي لأبناء هذه القبائل . ولقد مثل هذا الإنجاز - في التنظيم الاجتماعي - إضافة في تدعيم بنيان الجماعة التي غدت تكون أمة ورعية دولة الإسلام .

بل إننا نفهم من عبارة الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ / ٩٧٤ -١٠٥٨ م) أن دمج الفرد في القبيلة ، واكتسابه وإكسابه عصبيتها ، إنما كان فريضة اجتماعية ، نهضت بها الدولة الإسلامية - كتنظيم اجتماعي بحت - فالرسول ﷺ - كما يقول الماوردي - « كان لا يترك المرء مُفْرَجًا [٤] حتى يضمه إلى قبيلة يكون إليها » [٥] إنه تنظيم

---

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري .

(٣) راوة أبو داود والدارمي .

(٤) المُفْرَج - بضم الميم وسكون الفاء وفتح الراء - الذي لا ينتمي إلى قبيلة محددة .

(٥) أدب الدنيا والدين (ص ١٥١) .

للعصبية ، الموظفة في خدمة دولة الإسلام ، تقتضيه مصلحتها ، وإن لم تتطلبه الفرائض الخالصة لعقائد وشعائر التدين بالإسلام الدين .

وفي ضوء هذه الحقيقة - أيضًا - نرى أبعادًا جديدة لتنظيم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، فالمهاجرون قرشيون ، والأنصار من الأوس والخزرج ، وهذه المؤاخاة قد مثلت تنظيمًا اجتماعيًا تحققت به مستويات عالية وعميقة من الدمج والتلاحم اللذين أثمرا وحدة العصبية المؤسسة على وحدة العشيرة ، وهو إنجاز ما كان ليحدث في الواقع العربي إلا بفضل الإسلام ؛ لأن مضمونه ومقاصده الإسلامية ، باعدت بينه وبين « الجوار » و« الإجارة » [١] التي عرفها وتعارف عليها الجاهليون .

لقد مثلت هذه المؤاخاة عقدًا اجتماعيًا التحم فيه وبه المتآخون ليتساووا في الحقوق والواجبات القائمة في ثلاثة ميادين :

١ - في الحق ، ويشمل النصرة في الدين ، والتآزر في كل الجوانب الروحية والمعنوية التي يقتضيها التدين بدين واحد ، هو الإسلام .

٢ - وفي المؤاساة ، وتعني المساواة والاشتراك العمومي في أمور المعاش المادي ومصادره .

٣ - وفي التوارث ، كما يتوارث ذوو القربى والأرحام [٢] .

فهو إذن - تنظيم المؤاخاة - قد أدمج المهاجرين في الأنصار دمج نسب ، ووحدهم توحيد عشيرة ، وأقام بينهم عصبية ذوي القربى والأرحام ، وحتى بعد أن نسخت آية : ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٧٥] بعد أن نسخت « بند التوارث » فإن التلاحم في الحق وفي المؤاساة ظل إنجازًا في التنظيم الاجتماعي ، قائمًا بين المهاجرين والأنصار ، يعمل عمله في بناء الحمية والعصبية ، ذات المضمون الإسلامي ، بين رعية دولة الإسلام .

● أما دور هذه العصبية والشوكة والمنعة في تأسيس دولة الخلافة الراشدة ، فواضح أشد الوضوح ، إذا نحن تأملنا أحداث سقيفة بني ساعدة ، وما دار فيها من حوار بين ممثلي الأنصار وممثلي قيادات القرشيين من المهاجرين الأولين .

لقد كانت المبادرة إلى الاجتماع بالسقيفة ، والتداول في أمر الخلافة للأنصار ، ولم

---

(١) أي : حقوق الجار على جاره ، وحماية العربي لمن يستجير به فيجيره .

(٢) ابن عبد البر ، الدرر في اختصار المغازي والسير (ص ٥٦) .

يكن يخالجهم شك في أحقيتهم توليها ، فالمدينة دارهم ، وهم الذين عقدوا - في بيعة العقبة - عقد تأسيس الدولة ، التي شغر منصب إمامها بوفاة الرسول ﷺ ، وفي عقد التأسيس هذا غدوا قوم النبي ، عندما تعهد لهم أن لا يتركهم ويعود إلى قومه من النسب - قريش - بعد الانتصار ، إذ قال لهم : « **بل الدم ، الدم والهدم الهدم ، أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتم ، وأسالم من سالمتم** » . حدث ذلك يوم أن كان مُسلِمة مكة قلة مستضعفين يستخفون عندما يقيمون شعائر الدين ، ثم هم - الأنصار - الذين آووا المهاجرين ، وآخوهم ، وآثروهم حتى ولو كان بهم خصاصة ، وفوق ذلك فإن سيوفهم كانت الأكثر عددًا في إحراز النصر للإسلام ، بدءًا من بدر وحتى فتح مكة واستسلام معقل الشرك ، الذي فتح باستسلامه أبواب النصر واسعة ، فرأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا .

بادر الأنصار إلى شغل منصب الخلافة ، تَحْدوهم هذه المبررات .

وفي السقيفة خطبهم سعد بن عبادة - زعيم الخزرج وأحد النقباء الاثني عشر - فحدثهم عن رجحان كفتهم في نصرة الإسلام ، وقال : إن لكم « سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب ... فشدوا أيديكم بهذا الأمر (الخلافة) فإنكم أحق الناس وأولاهم به ... » .

ولقد أجابه الأنصار جميعًا إلى ما دعا إليه ، وبايعوه بالخلافة ، قائلين : « *لقد وفقت في الرأي ، وأصبت في القول ، ولن نَعْدوَ ما رأيت ، نوليك هذا الأمر ، فإنك فينا مَقْنَع*[1] ، ولصالح المؤمنين رضًا » .

إلى هنا كان الحوار دائرًا حول الفضل والبلاء في الإيمان والإسلام ، لكن الثلاثة الذين لحقوا باجتماع السقيفة ، من « هيئة المهاجرين الأولين » ، الممثلة لبطون وأحياء قريش - أبو بكر ، وعمر ، وأبو عبيدة بن الجراح - قد نبهوا زعماء الأنصار إلى أمر قد غاب عنهم ، وإلى شرط من شروط رسوخ بنيان الدولة وصمودها ، ترجح فيه كفة القرشيين على كفة الأنصار ، ذلك هو أمر وشرط العصبية الجامعة لوحدة العرب ، والمنعة الضامنة قيام الشوكة للدولة حتى تستطيع مواجهة الزلزال الذي لا بد أن تحدثه وفاة الرسول في عقول وقلوب كثير ممن هم حديثو عهد بالإسلام .

لقد تحدث أبو بكر إلى الأنصار ، فسلم لهم بكل الفضل الذي ذكروا أنهم له أهل ،

---

(١) المقنع - بفتح الميم وسكون القاف وفتح النون - الشاهد العدل .

لكنه نبه على أن القضية موضوع التشاور والائتمار ليست رجحان الكفة في الفضل الديني وحسب ، ولا البلاء في حماية الدعوة وفقط ، وإنما هي قضية « الدولة » و « السلطة » ، وتلك لا بد لها من عصبية وشوكة ومنعة تضمن لها امتلاك شروط توحيد العرب ، وهذه العصبية والشوكة والمنعة هي في قريش - وقادتها وممثلوها هم « المهاجرون الأولون » - وليست في الأنصار ، قال أبو بكر ، موجهًا الحديث إلى الأنصار :

« أما بعد ، يا معشر الأنصار ، فإنكم لا تذكرون منكم فضلًا إلا وأنتم له أهل ، وإن العرب لا تعرف هذا الأمر (الخلافة) إلَّا لهذا الحي من قريش ، وهم أوسط العرب دارًا ونسبًا ، ليست قبيلة من قبائل العرب إلَّا ولقريش فيها ولادة » .

فهي ، إذن ، مؤهلات العصبية والمنعة والشوكة ، المؤسسة على النسب والولادة ، والروابط القائمة على المصاهرات ، تلك التي تجعل انقياد العرب لخليفة من قريش ولدولة يرأسها قرشي أكثر وأقرب وأرجح وأضمن ، وفي ذلك مصلحة الدين والدنيا بالنسبة للمسلمين ، أنصارًا ومهاجرين ، إنها دعوة تنبه على أهمية توظيف العصبية لخدمة الدولة ، وفي ذلك خدمة الدين .

وعندما احتدم الجدال حول هذه القضية ، وتدخل فيه عمر بن الخطاب ، أكد ذات المعنى الذي أبرزه الصديق ، قال : « إنه ، و اللَّه ، لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيُّها من غيركم ! ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلَّا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم ، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ، نحن أولياؤه وعشيرته ، إلَّا مدل بباطل أو متجانف لإثم أو متورط في هلكة ... » ! [1] .

هنا نجد أنفسنا أمام منطق سياسي واعتبارات سياسية تقول : إن الفضل الديني أمر لا دخل في حيازته للعشائر والعصبيات ، أما إذا كنا بصدد تأسيس دولة ، ترعى الدنيا وتحرس الدين ، فلا بد لها من شوكة ومنعة وعصبية ، ليست كعصبية الجاهلية ، التي تمزق ولا تعرف سوى النسب والجنس معيارًا ورباطًا ، وإنما هي العصبية المحكومة بمعايير الإسلام ؛ لأنها هي الأخرى موظفة في خدمة الإسلام ، إنها العصبية أداة إسلامية ، وليست عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام ، فلا التجاهل للعصبية وإسقاطها ، ولا الوقوف عند مضامينها وآفاقها الجاهلية ، وإنما هو التوظيف لها في خدمة دولة الإسلام ، خدمة لدين الإسلام .

---

(١) انظر : الطبري ، تاريخ الطبري (٢٠٥/٣ ، ٢٠٦) ، طبعة دار المعارف ، القاهرة ، وابن قتيبة ، الإمامة والسياسة (ص ٦ - ١١) . والمتجانف : المائل عن العدل والحق .

● ومرة أخرى نقول : إن هذه العصبية ، لما كانت مؤسسة على رابطة النسب والاجتماع ، أي على الرابطة القومية ، فإنها تمثل « واقعًا » ، يتعامل معه الإسلام ، فيهذبه ويحكمه بمعاييره ، ويوظفه لخدمة مقاصده ، ويملأ أوعيته بمضامين الإسلام ، فتصبح القومية عندئذ ، دائرة انتماء ، وليست مذهبًا ولا فكرية - أيديولوجية - منافسة ولا مناقضة للإسلام ، وإنما تصبح روابطها ، وإمكاناتها وحميتها طاقات تسهم في إنجاز خطوة تضامنية وتوحيدية على سلم سعي المسلمين إلى مقصدهم الأعظم وهو وحدة الأمة الإسلامية ، ووحدة ديار الإسلام ، التي تضم وتحتضن الشعوب والقوميات والأقاليم والأمصار .

أرأينا كيف صنعت العصبية القومية بالمرحلة المكية من دعوة الإسلام ، عندما حققت قدرًا من التضامن والحماية للدعوة ، أسهم فيها بدافع العصبية ، مشركون مع المؤمنين ؟ وبعبارة ابن عبد البر : « مؤمنهم وكافرهم ، فالمؤمن : دينًا ، والكافر : حمية » ! فهل نرى الرابطة القومية ، إذا نحن وعينا السبيل الأمثل لتوظيف طاقتها لوحدة قومية تكون مرحلة على درب وحدة الملة وتضامن ديار الإسلام ، هل نرى هذه الرابطة القومية صانعة ذلك من جديد ؟! فوحدة العرب القومية - مثلًا - هي في الأساس وحدة المسلمين العرب ، وهم ٩٥٪ من تعداد الأمة العربية مع قومهم من العرب غير المسلمين ، فهي عند المسلم : « إسلامية - قومية » ، وعند غير المسلم : « قومية - حضارية » ، ولهما مع المسلمين غير العرب - كالأكراد والبربر مثلًا - : « إسلامية - حضارية » ، فتصبح العصبية القومية بهذا الفهم ، أداة توحيد للجميع ، بدلًا من أن تكون أداة تمزيق وتفريق .

إن الإسلام دين الفطرة التي فطر اللَّه الناس عليها ، وإن من بديهيَّات الفطرة الإنسانية ذلك الحب والولاء والانتماء والاهتمام بالأهل والقبيلة والعشيرة والشعب والقوم ، التي هي - بمعايير الإسلام - لبنات في بناء أمة الإسلام ، وكما حدثنا اللَّه ﷻ عن وحدة الأمة الإسلامية ، بجامع العقيدة الإسلامية وشريعته وحضارته : ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء : ٩٢] ، ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون : ٥٢] .

كذلك حدثنا عن السنن والآيات التي اقتضت أن يكون الناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ [الحجرات : ١٣] ، ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ [الروم : ٢٢] .

يقول الفقيه الحكيم ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ/١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) : « إن صلة الرحم طبيعة في البشر ، إلا في الأقل ، ومن صلتها : النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا ... ومن هذا تفهم معنى قوله ﷺ : « **تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم** » ، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجد صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة ، وما فوق ذلك مستغنًى عنه » [1] .

وإذا كانت العصبية القومية « واقعًا » ، فإن دور الإسلام كدين ، هو تهذيبها ، وضبطها بمعاييره ، وإخراجها عن صيغتها وطبيعتها العنصرية الجاهلية ، فضرورتها لإقامة الدولة والسلطة تتهذب بمضامين الإسلام وضوابطه ومعاييره ، ولقد عقد ابن خلدون - في (المقدمة) فصلًا « في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها » ، وقال فيه : « والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق ، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ؛ لأن الوجهة واحدة ، والمطلوب متساوٍ عندهم ، وهم مستميتون عليه » .

كما يتحدث ابن خلدون عن « أن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل وعقد أو فعل أو ترك ... » [2] أي أنها شرط في إقامة الشوكة والدولة والسلطان .

إننا نستطيع أن نقول : إن مطلق العصبية للأهل والقوم هي « غريزة » من الغرائز المركبة في الإنسان ، وإن موقف الإسلام من هذه الغريزة - العصبية القومية - هو موقفه من الغرائز بإطلاق ، إنه لا يطلق لها العنان ، وينهى عن أن يعيش الإنسان بها وحدها ، أو كما هي عليه من غير تهذيب ؛ لأن هذا هو شأن الحيوان ، لا الإنسان السوي ، كما أراده اللّه أن يكون ، كذلك لا يدعو الإسلام إلى تجاهل هذه الغرائز ، ولا إلى قهرها - ورفضه للرهبانية مثال على ذلك - وإنما هو يدعو إلى تهذيبها وتوظيفها لخدمة التوازن والوسطية المحققة لمقاصد الإسلام من هذا الإنسان كخليفة عن اللّه .

---

(١) المقدمة ، (ص ١٠٢) . والحديث رواه الترمذي .

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٧٧) .

إنها كغرائز الغضب ، والحب ، والكره ، والجنس ... إلخ ، يتخذ منها الإسلام هذا الموقف الوسط - بين الإطلاق وبين الإلغاء - موقف الاعتراف بها ، والتعامل معها ، والتهذيب لها ، كي تتسق مع مثله ، وحتى توظف طاقاتها في خدمة دعم أممية دعوة ودولة وأمة الإسلام . هنا ، وبهذه الوسطية ، تصبح « الغريزة » : « فطرة » هادية ومثمرة في حياة الإنسان .

هكذا يكون الحال مع القومية وعصبيتها كطاقة يوظفها الإسلام لغاياته الأعظم : وحدة الأمة في العقيدة والشريعة والحضارة والديار .

وكما أبصر ابن خلدون هذه الحقيقة قديمًا ، أبصرها جمال الدين الأفغاني ، رائد تيار التجديد والنهضة والإحياء في عصرنا الحديث ، فكتب يقول : « التعصب قيام بالعصبية ، والعصبية من المصادر النسبية ، إلى العَصَبة ، وهي : قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء ، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية ، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه . وهذا الوصف الذي شكّل اللّه به الشعوب وأقام بناء الأمم ، وهو عقد الربط في كل أمة ، بل هو المزاج الصحيح ، يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد ، وينشئها بتقدير اللّه خلقًا واحدًا ، كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة ، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشؤونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص . وهذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة وقبيل وقبيل ، والتنافس بين الأشخاص أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال في جميع لوازم الحياة ، بقدر ما تسعه الطاقة .

نعم .. إن التعصب وصف كسائر الأوصاف ، له اعتدال وطرفًا إفراط وتفريط . والإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع ﷺ ، في قوله : « **ليس منّا من دعا إلى عصبية** » .

والتعصب كما يطلق ويراد منه : النعرة على الجنس ، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد ، كذلك توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضًا » [1] .

هكذا أبصرَ الاجتهاد والتجديد الإسلامي مكان القومية وعصبيتها في تلاحم الأمة ،

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (٢/٤٠ ، ٤١) ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة (١٩٨١م) .

ودورها في تأسيس دولتها ، ووظيفتها الإسلامية إذا هي ضبطت بضوابط الإسلام .

إن الإسلام - العقيدة والشريعة - وهو الوضع الإلهي العالمي التوجه لكل الأجناس والألوان والقوميات ، حدثنا كتابه الكريم ، في سياق تأكيد عالميته ، عن أن كتابه هذا هو ذكر - فخر - للعالمين : ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [يوسف : ١٠٤] في ذات الوقت - بل ذات المرحلة المكية - الذي حدثنا فيه عن أنه ، القرآن ، ذكر (فخر) للنبي العربي وقومه العرب : ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ [الزخرف : ٤٤] دون أن يكون هناك تناقض بين فخر العرب بالقرآن وفخر العالمين بهذا القرآن ؛ فالإسلام - العقيدة والشريعة - هو الذي صنع حضارة الإسلام ، رباطًا أبدعه المسلمون ، على هدي دينهم وبمعاييره ، جمع ويجمع كل من دان بهذا الدين ، وفي إطار هذه الجامعة كانت الجامعات الأدنى والأخص هي الأخرى إنجازًا إسلاميًا ، أو مصبوغة بالصبغة الإسلامية فوحدة العرب ، كأمة ودولة ، هي إنجاز إسلامي ، صنعه الإسلام سلاحًا للرسالة العالمية ، وليس نقيضًا لعالميتها وجامعتها الكبرى ، حتى لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الوحدة باعتبارها آية من آيات الله ونعمة من نعمه : ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [الأنفال : ٦٣] .

وإذا كانت العربية - كلسان الإسلام - قد غدت لعروبة النبي والقرآن والواقع الذي مثل بالنسبة للوحي أسباب النزول والملابسات التي لا بد من علمها والتوصل بها إلى التفسير - إذا كانت العربية قد غدت ، لذلك الوعاء الذي وسع القرآن والسنة وعلوم الشريعة في حضارتنا الإسلامية ، وغدت لذلك شرطًا للاجتهاد الإسلامي ، ومن ثم أهل الحل والعقد الذين يقيمون دولة الإسلام - فإن هذه العربية ، كجامع قومي للعرب ، ليست شرطًا للتدين بدين الإسلام ، إنها شرط للإبداع والاجتهاد الإسلامي ، وليست شرطًا لتلقي الإسلام أو التدين به ، وهكذا تعايشت وتتعايش الجامعات الأخص والخاصة في إطار الجامعة الأعم لهذا الدين الحنيف ، طالما اتسقت مضامينها مع المضمون العالمي والشامل لعقيدته وشريعته .

فإذا برئت « الوطنية » من العصبية التي تقيم التناقض بينها وبين عالمية الإسلام وجامعته الأشمل ، وإذا عدت سبيلًا إلى العالمية الإسلامية ، وليست قيدًا عليها ، ولا انتقاصًا منها - فلا نحسب أن هناك تناقضًا بين الولاء لها والانتماء إليها وبين الولاء والانتماء الأول والأعظم لجامعة الإسلام ، وكذلك الحال مع دائرة الانتماء القومي بالنسبة للإنسان المسلم ، فهي بهذا المعنى دوائر انتماء ، وليست مذاهب فكرية -

كحالها في الغرب ولدى المتغربين - حتى يقوم التناقض بينها وبين الفكرية الإسلامية ، التي هي « أيديولوجية » الأمة في عالم الإسلام .

وإذا نحن تأملنا حديث رسول الله ﷺ ، الذي يقول فيه : « **من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد** » [(١)] - رأينا كيف تعددت فيه الرموز التي يمنحها المؤمن من الولاء والانتماء الحد الذي يقاتل حتى الشهادة في سبيلها ، ولقد تجاورت هذه الرموز ، في هذا الحديث النبوي الشريف ، مع الدين الجامع ، دون أن يكون هناك تناقض بينها ؛ لأن القضية هي : أيُّ المضامين تحملها هذه الرموز ؟ فطالما اتسقت مضامينها مع مقاصد الشريعة ، فلا ضرر من تعددها ؛ لأن الإسلام سيظل هو الجامعة الأعم والرابطة الأشمل وستظل هذه الرموز جميعًا دوائر انتماء ، ودرجات ولاء ، وحلقات في سلسلة تمثل « الواقع » ، الذي يتعامل معه الإسلام ، فيحكمه بمعاييره ، ويصبغه بصبغته ، نافيًا عنه أسباب التناقض ، ومحققًا - بالوسطية الإسلامية الجامعة - هذا النسق الإسلامي الفريد .

وإذا كان هذا هو موقف « الإسلام : الفكر والنظرية » ، فلقد صادقت عليه وصدقته مسيرة « الإسلام : الممارسة والتطبيق » ، فدولة الإسلام كانت دائمًا وأبدًا دولة خلافة لا مركزية ، تتعدد فيها الولايات والعمالات والإمارات والسلطنات ، على النحو الذي يعكس تميز الأقاليم والأوطان ، كما قد تعايشت فيها اللغات ، على مستوى الجمهور وفي عوالم العامة - إلى جانب تعُرب أهل الذكر والاجتهاد والإبداع والنظر في علوم الإسلام - اعترافًا بالتمايز القومي - الذي ترسم اللغات القومية حدوده - في إطار جامعة الإسلام ، فكانت مصادقة « التطبيق الإسلامي » على « الفكر الإسلامي » ، في هذا الميدان شهادة الصدق على انتفاء التناقض والتضاد بين دوائر الانتماء : « الوطنية » و « القومية » وبين رابطة الاعتقاد والحضارة الإسلامية .

فالإسلام هو « الأب الشرعي الوحيد » الذي إليه ينتسب كل مسلم ، وما تعدد وتميز أوطان وقوميات أبنائه المسلمين إلا كتعدد « أمهات » هؤلاء الأبناء الذين تجمعهم رابطة الانتساب إلى أبيهم : الإسلام .

إن القومية بمضمونها الجاهلي ، هي تلك التي رفعت رابطة النسب القبلي فوق رابطة الاعتقاد الإسلامي ، وباسمها تحدث أمية بن أبي الصلت الثقفي (٥هـ - ٦٢٦م)

---

(١) رواه الترمذي وأبو داود .

عندما سأله أبو سفيان بن حرب (٥٧ ق . هـ - ٣١هـ / ٥٦٧ - ٦٥٢م) عن رأيه في محمد ودعوته ، فأجاب : « ما كنت لأومن لنبي ليس من ثقيف » [1] .

هكذا كانت القومية الجاهلية قديمًا .

وإن العصبية القومية العلمانية التي عرفها الغرب ، والتي استعارها منه المتغربون من مفكرينا وساستنا - وإن عملت للوحدة القومية ، الجامعة شتات الشعوب التي مزقها الاستعمار - وفي ذلك خطوة على طريق الوحدة الإسلامية ؛ إلا أن علمانية هذه القومية تجعلها تحارب إسلامية الواقع والفكر في مجتمعها ودولتها ؛ ومن ثم فهي موظفة ضد الصبغة الإسلامية لوحدة الأمة ، كما أنها بإسقاطها الدائرة الإسلامية والمحيط الإسلامي من نطاق اهتماماتها الفكرية والعملية ، إنما تقطع روابط الأمة ، وفي ذلك تقترب هذه القومية العلمانية من عصبية الجاهلية ، لتفريغها دعوتها وحركتها ومشروعها من روح الإسلام ، الذي هو الرسالة الخالدة لهذه الأمة الواحدة ، والذي هو مصدر الحياة والإحياء لجسدها الواحد ، الذي تمثل أعضاؤه الأوطان والقوميات ، بالمعنى الذي عرضنا له في هذه الصفحات .

إن المسلمين أمة واحدة ، خرجت من بين دفتي كتاب واحد ، وما أوطانها وشعوبها وقبائلها وقومياتها إلا آيات وسور في هذه الكتاب .

* * *

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد ، تثبيت الدلائل النبوية (٥٩١/٢) تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . طبعة بيروت ، سنة (١٩٦٦م) .





التربية الجماليَّة

- المُسلـم والجمَال .
- جماليات السمَاع .
- جماليات الصُور .

المُسلم والجمَال

من الناس من يحسب أن هناك خصومة بين الإسلام والجمال ، تدعو المسلمين إلى التجهم في النظرة إلى الحياة ، وإدارة الظهر إلى ما في الكون من آيات البهجة والزينة والجمال .. يحسبون ذلك ، فيقولونه ، أو يعبرون عنه بسلوك المتجهم إزاء آيات الجمال والفنون والإبداعات الجمالية في هذه الحياة .

ولو كان هذا المسلك الخشن والغليظ والمتجهم ، أثرًا من آثار المحن التي يمتحن بها المسلمون في مرحلة الاستضعاف التي يعيشونها ، ورد فعل للتحديات المعادية التي تفرض الهم والحزن على الوجدان الإسلامي المرهف ، أو مظهر الغضبة لحرمات اللَّه المنتهكة ، لكان ذلك مبررًا ومفهومًا ، لكن أن يكون هذا التجهم في نظر هذا الفريق من الإسلاميين ، هو مما يقتضيه المنهج الإسلامي في الحياة ، فذلك هو الذي يدعو إلى استجلاء منطوق ومفهوم المنهج الإسلامي إزاء جماليات الحياة .

وجدير بالتنبيه أن هؤلاء الذين يحسبون قيام التلازم بين التجهم ومخاصمة الأحاسيس الجمالية وبين الإسلام ، منهم الإسلاميون ، الذين يحسبون – مخلصين – أن هذا هو الموقف الحق الصحيح في هذا الموضوع ، ومنهم الخصوم الذين يتخذون من مسلك الغلظة لبعض الإسلاميين تجاه جماليات الحياة سبيلًا للطعن على الإسلام ، فالقضية ، إذن ، أكبر من أن تكون « خيارًا خشنًا » لبعض من الإسلاميين هم أحرار في سلوكه ، وإنما هي قد غدت واحدة من المطاعن التي يحاول نفر من خصوم المنهج الإسلامي استخدامها – ضمن مطاعن أخرى – لتشويه صورة منهج الإسلام في الفكر والحياة ، الأمر الذي يكسب الحديث عن هذه القضية أهميته ، ويجعل له مكانه الطبيعي في سياق الحديث عن معالم منهج الإسلام .

وبادئ ذي بدء ، فإذا كانت « الحضارة » هي جماع إبداع الأمة في عالمي « الفكر » و « الأشياء » ، أي في « الثقافة » التي تهذب الإنسان وترتقي به ، وفي « التمدن » الذي يجسد ثمرات الفكر – في التطبيق والتقنية – أشياء يستمتع بها الإنسان المتحضر ، إذا كانت هذه هي « الحضارة » ، فإنها – كإبداع بشري – في المنظور الإسلامي وفي التجربة الإسلامية ، وثيقة الصلة بدين الإسلام كوضع إلهي ، نزل به الوحي على قلب رسول اللَّه عليه الصلاة والسلام .

ففي التجربة الحضارية الإسلامية كان « الدين » هو الطاقة التي أثمرت ضمن ثمراتها ، توحيد الأمة ، وقيام الدولة ، والإبداع في كل ميادين العلوم والفنون والآداب ، شرعية وعقلية وتجريبية ، كما كان الدافع للتفتح على المواريث القديمة والحديثة للحضارات الأخرى ، وإحيائها ، وغربلتها ، وعرضها على معايير الإسلام ، واستلهام المتسق منها مع هذه المعايير ، لتصبح جزءًا من نسيج هذه الحضارة الإسلامية ، التي وإن كانت إبداعًا بشريًّا ، إلا أنها قد اصطبغت بصبغة الإسلام الدين ، كما كانت ثمرة للطاقة التي مثلها وأحدثها عندما تجسد في واقع المسلمين .

تلك هي العروة الوثقى بين دين الإسلام وحضارته ، بما فيها من إبداع شمل مختلف الميادين : الشرعية ، والعقلية ، والتجريبية ، والجمالية .

بل إننا لو تأملنا في مكان « الهجرة » في دعوة الإسلام ودولته وأمته ، لرأيناها أكثر وأكبر من إنجاز لإنقاذ الدعوة من حصار « الشرك المكي » ؛ لأن الهجرة في حياة هذه الدعوة لم تقف عند الهجرة من مكة إلى المدينة - ومن قبلها الحبشة - وإنما كانت - أيضًا - هجرة من « البداوة » ، إلى « الحضارة » ، من « البادية » إلى « الحاضرة » ، من حياة « الأعراب » ، التي تغلب عليها الغلظة ويسود فيها الجفاء ، إلى حياة « العرب » الذين استقروا في « القرى » فغدا بإمكانهم أن يقيموا « مدنية » و« حضارة » في هذه « القرى » كانت إنجازًا حضاريًّا ، ينتقل بالجماعة البشرية من طور ترحال البداوة ، الذي يستحيل معه قيام « التراكم » في الإبداع - الثقافي والتمدني - إلى طور الاستقرار والحضور في « القرى » الحاضرة ، الأمر الذي يتيح لإبداعات الإنسان أن « تتراكم » ، فتعلو بناءً حضاريًّا مناسبًا للجهد الإبداعي المبذول فيه .

تلك هي « المكانة الحضارية » للهجرة في حياة دعوة الإسلام ، في عصر صدر الإسلام ، وتلك هي بدايات خيوط العروة الوثقى بين الإسلام الدين - الوضع الإلهي - والحضارة الإسلامية - الإبداع الإسلامي لأمة الإسلام .

وفي ضوء هذه « الحقيقة الحضارية » ، نفهم اصطفاء اللّه ﷺ « مكة » ، أم القرى - وحاضرة الحواضر - مهبطًا للوحي بالدين الجديد ، ونفهم مغزى كون « يثرب » - المدينة ، وهي ثانية القرى والحواضر - هي دار الهجرة وعاصمة الدولة ومنارة الدعوة ، بل نفهم سر استمساك القرى والحواضر الثلاث - المدينة ومكة والطائف - بالإسلام ، يوم ارتدت عنه ، أو عن وحدة دولته ، البوادي بمن فيها من الأعراب ، عندما زلزلت

وفاة الرسول ﷺ قلوب هؤلاء البدو والأعراب . نفهم جميع ذلك في ضوء العلاقة العضوية بين هذا الدين والإبداع الحضاري للإنسان الذي تدين بهذا الدين .

بل نفهم أن هذه العلاقة بين « الدين » و « الحاضرة » ، ومن ثم « الحضارة » ، ليست خصيصة إسلامية ، إنما هي سنة من سنن اللّٰه في كل الشرائع والرسالات ، فكما اصطفى اللّٰه حاضرة مكة ، لتبدأ منها الدعوة ، قائلًا لرسوله : ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [الأنعام : ٩٢] ، أنبأنا في قرآنه الكريم أن هذا الاصطفاء إنما كان اطرادًا لسنة إلهية : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾ [القصص : ٥٩] ، فأم القرى ، وحاضرة الحواضر كانت دائمًا هي موطن الرسل والرسالات ، وذلك للعلاقة العضوية بين « الدين » و « الحضارة » ، على امتداد تاريخ الإنسان .

ولأن هذا هو دور « الهجرة » في دعوة الإسلام وأمته ودولته ؛ ولأن هذه هي وظيفتها الحضارية – الانتقال بالإنسان الأعرابي من غلظة البادية وتجهم خشونتها – إلى مدنية الحاضرة ، وتثقف – تهذب – عقول أبنائها ، لأن هذا هو دورها ، وهذه هي وظيفتها الحضارية ، كان المسلمون يستعظمون ويستنكرون رجوع المهاجر عن « المدينة » وانقلابه إلى « البادية » مرة أخرى ، حتى لقد سموا هذا الانقلاب « ردة » . وقرأنا في مصادر السنة ذلك السؤال الاستنكاري الذي سأله أحد الولاة لمن عاد فتعرب – رجع أعرابيًا بعد هجرته – : « أرتددت على عقيبيك تعربت ؟! » [1] .

تلك هي بدايات الخيوط بين الإسلام الدين والحضارة ، وهي بدايات لا ترشحه كي يوحي بالتجهم إزاءها ، ولا بمخاصمة إبداعاتها الجمالية بحال من الأحوال .

ثم إن « الجمال » الذي يظن بعض من الناس مخاصمة الإسلام إياه ، هو – إذا نحن تأملناه – بعض من آيات اللّٰه ﷻ ، التي أبدعها في هذا الكون ، وأودعها فيه . إنه بعض من صنع اللّٰه وإبداعه سبحانه ، سوّاه وسخره للإنسان ، طالبًا من الإنسان أن ينظر فيه ، ويستجلي أسراره ، ويستقبل تأثيراته ، ويستمتع بمتاعه ويعتبر بعبرته ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام : ٩٩] إنها

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي .

آيات خلق اللّه ، يأمر الإنسان أن ينظر فيها .

وأينما يمم الإنسان بصره أو بصيرته أو عقله أو قلبه ، فإنه واجد آيات اللّه التي خلقها « زينة » للوجود ، ودعاه إلى النظر فيها : ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝ وَحِفۡظًا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ ﴾ [الصافات : ٦ ، ٧] ، ﴿ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴾ [فصلت : ١٢] ، ﴿ وَلَقَدۡ جَعَلۡنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ۝ وَحَفِظۡنَٰهَا مِن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٍ ۝ إِلَّا مَنِ ٱسۡتَرَقَ ٱلسَّمۡعَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ مُّبِينٞ ﴾ [الحجر : ١٦ - ١٨] ، ﴿ أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٖ ﴾ [ق : ٦] .

فهذه « الزينة » - التي هي آيات إبداع اللّه ﷻ ، هي « زينة - جمال » يدعو اللّه الإنسان إلى النظر فيها ، بل يقول لنا : إن خلقها ليس « للحفظ » فقط ، ولا « للمنفعة » وحدها ، وإنما « للزينة » التي أبدعها اللّه لينظر فيها الإنسان ويستمتع بما فيها من جمال .

ومثل ذلك حديث القرآن الكريم عن آيات خلق اللّه التي أبدعها لنا في صورة « الحيوان » المسخر للإنسان ، فليست « المنفعة » المادية وحدها هي الغاية من هذا الخلق والتسخير ، وإنما « الجمال » و « الزينة » أيضًا غايات يتغياها الإنسان في هذا الخلق الذي خلقه اللّه ﴿ وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ۝ وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ ۝ وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِۚ إِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ۝ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [النحل : ٥ - ٨] (١) .

فليست « المنفعة المادية » فقط هي غاية خلقها وتسخيرها للإنسان ؛ إذ « الجمال والزينة » كذلك « منفعة » محققة ولازمة - أيضًا - للإنسان !

والبحار التي سخرها خالقها للإنسان . لا تقف منافعها عند المنافع المادية - اللحم الطري ، وسبل الاتصال - وإنما ابتغاء « الحلية ، والزينة ، والجمال » أيضًا من منافعها :

---

(١) وفي الحديث الشريف عن الخيل : « الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة ، وهي لرجل أجر ، ولرجل ستر وجمال ، وعلى رجل وزر . فأما الذي هي له أجر فرجل يتخذها - يعدها - في سبيل اللّه ، وأما التي هي له ستر وجمال ، فرجل يتخذها تكريما وتجملًا ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعسرها ويسرها . وأما الذي هي عليه وزر فرجل يتخذها بذخًا وأثرًا ورياءً وبطرًا » رواه مسلم والإمام أحمد .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ١٤] .

وعندما يشير اللّه سبحانه إلى بعض من نعمه وآياته نرى قرآنه الكريم يلفت النظر إلى ما ينزل من السماء من ماء تمتلئ به الأودية فيحيي الأرض ويزينها للناظرين ، وإلى ما يستخرجه الإنسان بالنار من حلي الزينة والجمال المستخرجة من معادن الأرض . ففي الزرع : طعام ، وزينة . وفي الذهب والفضة : نقد ، وحلية وجمال يتجمل به الإنسان : ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ [الرعد: ١٧] .

إن هذا الجمال وتلك الزينة هي آيات اللّه ، أبدعها وبثها في هذا الكون ، وأمر الإنسان أن ينظر فيها ، إذن ، فالنظر في هذا الجمال ، والاستقبال لآيات الزينة ، وفتح قنوات الإحساس الإنساني على صنع اللّه هذا ، هو امتثال لأمر اللّه ﷻ : ﴿ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ﴾ [الأنعام: ٩٩] ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا ﴾ [ق: ٦] . وهذا النظر في هذه الآيات ، هو سبيل من سبل الاستدلال على وجود اللّه ، وعلى كمال قدرته وبديع صنعته . وما تعطيل النظر في آيات الجمال هذه - باصطناع الخصومة بين الإسلام وجماليات الحياة - إلا تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع لهذه الآيات .

ويستوي مع هذا التعطيل للنظر - بقمع أدواته وسد قنواته وإهمال ملكاته - « النظر » المجرد من « الإحساس » بآيات الجمال المودعة في هذه المخلوقات ، والذين لا يرون في المحيط الذي يعيشون فيه غير « المنافع المادية » ، ولا ترى بصائرهم آيات الجمال في هذا المحيط ، لا شك أنهم معنيون وموصوفون بقول اللّه سبحانه : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] .

كذلك فإن تنمية الإحساس الجمالي لدى الإنسان المؤمن هو تنمية للملكات والطاقات التي أنعم بها عليه اللّه ، وفي ذلك الشكر للّه الذي أنعم بها ، وإن في استخدام هذه الملكات سبلًا للاستمتاع بما خلق اللّه في هذا الكون من آيات الزينة

والجمال والشكر للَّه على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال . وصدق اللَّه العظيم إذ يقول : ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ [الضحى : ١١] ، وصدق رسوله الكريم عندما قال : « **إن اللَّه يحب أن يرى أثر نعمته على عبده** » (١) . وإذا كان المسلم – بحكم إيمانه وإسلامه – مدعوًا إلى التخلق بأخلاق اللَّه ، ليكون ربانيًا ، ومطلوبًا منه أن يسعى ، قدر الطاقة – ومع ملاحظة فوارق المطلق عن النسبي – كي يتحلى بمعاني أسماء اللَّه الحسنى ، فإن رسول اللَّه ﷺ يعلمنا أن « الجميل » هو من أسماء اللَّه ، ففي الحديث الشريف : « **إن اللَّه جميل يحب الجمال** » (٢) ، فالمسلم إذن مدعو إلى الاتصال بالجمال ، الذي هو البهاء والحسن ، في الفعل وفي الخلق ، وإلى تنمية إحساسه بالجمال الذي أودعه اللَّه في الكون ، جمال الصور وجمال المعاني على حد سواء (٣) . ففي ذلك « كمال » للإنسان و « سعادة » له أيضًا .

وكما يقول الإمام الغزالي : « فإن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق اللَّه تعالى ، والتحلي بمعاني صفاته ، وأسمائه ، بقدر ما يتصور في حقه ؛ ليقرب بها من الحق قربًا بالصفة لا بالمكان ؛ لأن استعظام الصفة واستشرافها يتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الجلال والجمال ، وحرص على التحلي بذلك الوصف إن كان ذلك ممكنًا ، أو يبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة ، وبذلك يصير العبد ربانيًا ، أي قريبًا من الرب تعالى » (٤) عندما يكون جميلًا ، يتصف ويستمتع بصفات وآيات الحسن والبهاء ، التي أبدعها البارئ ، الجميل ، الذي يحب الجمال .

ولأن هذا هو موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال والزينة المبثوثة في الكون ، من صفات الحسن والبهاء المتاحة للإنسان في هذه الحياة ، كانت دعوة القرآن الكريم الناس إلى اتخاذ الزينة عند كل مسجد ، أي إلى إقامة التلازم وعقد القران بين التزين ودعاء اللَّه والمثول بين يديه ، فكلاهما – التزين ، والصلاة – شكر للَّه ﷻ ، ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ

---

(١) رواه الترمذي .

(٢) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد . وهو في إحدى روايات أبي هريرة لحديث أسماء اللَّه الحسنى . انظر : الغزالي ، المقصد الأسنى في شرح أسماء اللَّه الحسنى (ص ١٠٧) ، طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م) .

(٣) انظر تعريف « الجمال » في لسان العرب لابن منظور .

(٤) المقصد الأسنى في شرح أسماء اللَّه الحسنى (ص ٢٠ ، ٢١) .

حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣١ ، ٣٢] . ونحن نلحظ أن هذه الآيات تدعو الإنسان - مطلق الإنسان (يا بني آدم) - وليس المسلمين وحدهم ، وذلك تنبيهًا على أن هذا هو مقتضى الفطرة التي فطر اللَّه الناس عليها ، طلب الزينة والجمال . وتصحيحًا للانحراف الذي جعل العبادة رهبانية تدير الظهر لصفات الحسن ومظاهر الجمال في هذه الحياة - ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ﴾ [الاعراف: ٣٢] ، إنه المنهج الإسلامي ، الذي يعيد الإنسان - في هذه القضية ، كما في سواها - إلى « فطرته » ، والتي يمثل التجميل والتزين ملمحًا أصيلًا من ملامحها ، وفي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا يقول رسول اللَّه ﷺ : « **عشرة من الفطرة : قص الشارب ، وقص الأظافر ، وغسل البراجم** [1] **، وإعفاء اللحية ، والسواك ، والاستنشاق ، ونتف الإبط ، وحلق العنة ، وانتقاص الماء** [2] » [3] .

وإذا كان « المسجد » ، في العُرف الإسلامي ، هو : مطلق مكان السجود ، ولذلك كانت الأرض كلها مسجدًا لأبناء الإسلام ، فإن اتخاذ الزينة هو فريضة إسلامية في الأوقات الخمسة التي يمْثُل فيها المسلم يوميًا ، بين يدي مولاه ، أي أنها فريضة إسلامية في كل زمان - تقريبًا - وفي أي مكان .

وهذه الفريضة يتأكد التنبيه عليها في أيام وأماكن الاجتماع ، كالجُمَع والأعياد . وفي حديث رسول اللَّه ﷺ : « **ما على أحدكم إن وجد سعة أن يتخذ ثوبين لجمعته ، سوى ثوبي مهنته ؟!** » [4] ، و« **من اغتسل - أو تطهر - أحسن الطهور ، ولبس من أحسن ثيابه ، ومس ما كتب اللَّه له من طيب أو دهن أهله ، ثم أتى الجمعة ، فلم يَلْغُ ولم يفرق بين اثنين ، غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى** » [5] .

ولا يحسبن أحد أن « الزينة » التي يطلبها الإسلام ويأمر بها مقصورة على الثياب الحسنة ، والطيب ، وحسن التجمل فقط عند المثول بين يدي اللَّه في الصلاة ، ذلك أن

(١) البراجم : مفردها برجمة - بضم الباء وسكون الراء وضم الجيم - عقد الأصابع ومفاصلها كلها ، أو هي خطوط الكف التي يترسب فيها الغبار .
(٢) انتقاص الماء : من معانيه : الاستنجاء .
(٣) رواه النسائي . ولقد ذكر راوي الحديث تسع صفات ، ونسي العاشرة .
(٤) رواه ابن ماجه .
(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد .

« الزينة » إذا كانت اسمًا جامعًا لكل شيء يتزين به [(١)] ، فإن مصادر طلبها ، ومواطن الإحساس بها مبثوثة في كل آيات الجمال التي خلقها اللّٰه وأبدعها وأودعها في سائر أنحاء هذا الوجود ، ففي الجنات وأزهارها - بل إن في مطلق النبات - زينة للأرض ، تتزين بها ، وتتجمل ، كي يستمتع بها الإنسان ، لقد كان من دعاء النبي ﷺ في حديث الاستسقاء : « **اللّٰهم أنزل علينا في أرضنا زينتها** » . وكانت دعوته إلى تزيين قراءة القرآن بالصوت الحسن : « **زينوا القرآن بأصواتكم** » ! [(٢)] .

فالخيل ستر وجمال للرجل يتخذها تكريمًا وتجميلًا ، ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعسرها ويسرها [(٣)] .

والثياب الجديدة نعمة لا يقف المسلم إزاءها عند « منفعتها المادية » وحدها ، وإنما يبصر فيها « المعاني الجميلة » للثوب الجديد . وفي الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، يقول الرسول ﷺ : « **من استجد ثوبًا فلبسه ، فقال حين يبلغ ترقوته : الحمد للّٰه الذي كساني ما أواري به عورتي ، وأتجمل به في حياتي ، ثم عمد إلى الثوب الذي أخلق - أو قال : ألقى - فتصدق به ، كان في ذمة اللّٰه تعالى ، وفي جوار اللّٰه وفي كنف اللّٰه حيًا وميتًا ، حيًا وميتًا ، حيًا وميتًا** » ! [(٤)] .

فالثياب « للمنفعة المادية » ، و « للتجمل » كذلك ، ولقد قال رسول اللّٰه ﷺ لعمر بن الخطاب ، وقد رآه لبس ثوبًا جديدًا : « **البس جديدًا ، وعش حميدًا ، ومت شهيدًا ، ويرزقك اللّٰه قرة عين في الدنيا والآخرة** » ! [(٥)] .

ولقد ميز الإسلام ما بين طلب الجمال ، والاستمتاع به ، عندما يحكمه الاقتصاد والاعتدال ، وعندما يكون شكرًا لأنعم واهب هذا الجمال ، وبين « الكِبْر » الذي نهى عنه الإسلام ، وتوعد مقترفيه ، فعندما قال رسول اللّٰه ﷺ في الحديث الذي يرويه بن مسعود : « **لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان ، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كِبْر** » عند ذلك قال رجل :

---

(١) انظر معنى مصطلح « الزينة » في لسان العرب لابن منظور .

(٢) رواه البخاري وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

(٣) من حديث أبي هريرة ، رواه مسلم والإمام أحمد .

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد .

– يارسول اللَّه ، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلًا ، ورأسي دهينًا ، وشراك نعلي[1] جيدًا – وذكر أشياء ، حتى ذكر علاقة سوطه [2] – أفمن الكِبْر ذلك يا رسول اللَّه ؟

– فقال رسول اللَّه ﷺ : « **لا ، ذلك الجمال ، إن اللَّه جميل يحب الجمال . ولكن الكِبْر من سفَّه الحق وازدرى الناس !** » [3] .

فالجمال محمود ، بل هو سعي على درب الاتصاف بطرف من صفات اللَّه المعلنة في أسمائه ، وليس هو الكِبْر المذموم ، الذي هو تسفيه الحق وازدراء الناس .

وأيضًا فليس هذا الجمال هو « البغي » الذي ينهي عنه الإسلام ، ولقد سأل الصحابي مالك بن مرارة الرهاوي رسول اللَّه ﷺ فقال :

– يا رسول اللَّه ، قد قسم لي من الجمال ما ترى ، فما أحب أحدًا من الناس فضلني بشراكين فما فوقها ! أفليس ذلك هو البغي ؟!

– فقال ﷺ : « **لا ، ليس ذلك بالبغي ، ولكن البغي من بطر – أو قال : سفه الحق وغمط الناس** » [4] .

فالحرص على التجمل إلى حد التنافس في الاتصاف والجمع لمؤهلاته ، ليس من « البغي » الذي ينهى عنه الإسلام .

ولقد أباح الإسلام للمرأة أن « تتجمل للخُطَّاب » ؛ إظهارًا لنعمة الجمال ، وطلبًا للزواج ، وفي حديث الصحابية سبيعة بنت الحارث الأسلمية ، عندما توفي عنها زوجها سعد بن خولة ، ووضعت حملها منه ، وبرئت من نفاسها « تجملت للخُطَّاب » ، فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك – من بني عبد الدار – فقال لها : ما لي أراك متجملة ، لعلك ترتجين النكاح ؟! إنك و اللَّه ، ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر فذهبت سبيعة إلى رسول اللَّه ﷺ وسألت عن ذلك – عن « العدة » – وليس عن « التجمل للخُطَّاب » ، فلم يكن ذلك موضع خلاف ! قالت : « فأفتاني رسول اللَّه بأني قد حللت حين وضعت حملي ، وأمرني بالتزويج إن بدا لي » [5] .

(١) شراك النعل : السير يكون على وجهها .
(٢) علاقة السوط : السير في مقبض السوط ، يعلق منه .
(٣) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .
(٤) رواه أبو داود والإمام أحمد . والشراك : السير يكون على وجه النعل .
(٥) رواه مسلم والنسائي وأبو داود .

بل لقد رأينا « الجمال - والتجمل » نعمًا ، يدعو الرسول ربه أن يسبغها على الصحابي أبي زيد الأنصاري ، فيقول في الدعاء له : « **اللَّهم جمِّله وأدم جماله** » ! [1] ووجدنا القرآن الكريم يتحدث عن زينة الأرض وزخرفها كمهمتين من مهمام خلافة الإنسان عن اللَّه في عمرانها ، لن تنتهي هذه الخلافة بطي صفحة هذه الحياة الدنيا إلا إذا بلغ الإنسان الشأو في هذا السبيل : ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [يونس: ٢٤] .

هذا هو منهج الإسلام إزاء آيات الجمال والحسن والبهاء والزينة والزخارف التي أبدعها اللَّه وأودعها في الوجود ، طالبًا من الإنسان النظر فيها ، والاستقبال لتأثيراتها ، والاستمتاع بمتاعها ، شكرًا للَّه على إبداعها ، وعلى إبداعه الحواس المستقبلة لتأثيراتها ، وتخلقًا ببعض من صفات اللَّه سبحانه ، الذي هو « **جميل يحب الجمال** » ، كما قال عليه الصلاة والسلام .

ولقد كان منهج النبوة ، الذي تجسد في سلوك الرسول ﷺ في خاصة نفسه ، ومع أهله ، وفي تشريعه للناس ، كان هذا المنهج - بصدد التربية الجمالية ، والسلوك الجمالي - البيان العملي والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآني ، الذي شرع اللَّه فيه منهج الإسلام في هذا الميدان .

فهذا الرسول الذي جاء رحمة للعالمين ، كان النموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق اللَّه ، ويلفت النظر بهذا السلوك الجمالي ، ليغدو سنة متبعة في مذهب الإسلام وحضارة المسلمين .

لم يكن الرسول « مترفًا » ، ولا « مستغنيًا » ، ولكن اللَّه قد أغناه عن الحاجة ، بعد أن كان فقيرًا عائلًا : ﴿ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾ [الضحى: ٨] ، لم يكن « الراهبَ » الذي يقيم الخصام بين مملكة الأرض ومملكة السماء ، ولا « الناسكَ نسكًا أعجميًا » ، الذي يدير ظهره للدنيا وطيباتها .. كان يقبل الهدية ، ويُهدِي إلى الناس ، وكان يتصدق دون أن تتطلع نفسه أو تمتد يده إلى شيء من الصدقات ، كان له من المال - في « فدك » - ومن الغنائم (سهم وصفايا) ما يكفيه وأهله ، كإمام للدولة ، وبمقاييس بساطة تلك

---

(١) رواه الإمام أحمد .

الدولة ودرجتها في الثراء ، في ذلك الزمان وذلك المكان ، كان المال في يده ، ولكنه لم يستول على قلبه في يوم من الأيام !

ونحن إذا شئنا أن نتلمس في سيرته - في خاصة نفسه - نماذج شاهدة على رقيه وارتقائه في السلوك الجمالي ، والإحساس بالجمال ، فإننا واجدون الكثير .

● يروي ابن عباس فيقول : « كان رسول الله ﷺ يتفاءل ، ولا يتطير ، ويعجبه الاسم الحسن ! » [١] .

والذين يتأملون هذا السلوك في ضوء قضيتنا ، يدركون أن التفاؤل إنما هو ثمرة لرؤية إيجابيات الواقع وجماليات المحيط ، وهو ضد التشاؤم ، الذي لا يرى صاحبه سوى القبح والسلبيات ، وأيضًا هو غير السذاجة ، التي لا يبصر صاحبها لا الإيجابيات ولا السلبيات ! فالتفاؤل موقف إيجابي من جماليات الحياة وإيجابيات المحيط .

« ولا يتطير » لأن المتطير هو الذي لا يرى من الأشياء إلا جانب القبح والشؤم ، على حين أن في هذه الأشياء - كل الأشياء - من وجوه الخير والجمال ما يطرد التطير والتشاؤم عن الذين يبصرون هذا الخير وهذا الجمال .

« ويعجبه الاسم الحسن » ! أي أنه ﷺ قد بلغ في استشعار آثار الجمال إلى الحد الذي جعله يلمحها حتى في الأسماء ، فهو يدرك أثر « العنوان » في الدلالة والإيماء إلى « المضمون والموضوع » !

● وفي مأكله ومشربه - على بساطتهما - كان طالبًا للجمال والاستمتاع ، « كان يحب العسل والحلواء » [٢] ، و « كان أحب الشراب إليه الحلو البارد ! » [٣] . فكان - على بساطة عيشه - ذواقة يحب الطيب والجميل من الطعام والشراب ، وقصصه شهيرة عندما كانت تعاف نفسه حلال الطعام إذا لم تستطبه نفسه عليه الصلاة والسلام .

● وكما لبس البسيط من الثياب فلقد « لبس جبة رومية » [٤] وعندما أهديت إليه جبة من ديباج منسوج فيه الذهب ، لبسها ﷺ ، وقام على المنبر ، وجلس ولم يتكلم ! ثم نزل ، فجعل الناس يلمسون الجبة وينظرون إليها ! فلما خشي افتتانهم بأمثال هذه الأشياء ، سألهم :

---

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٣) رواه الترمذي والإمام أحمد .

(٤) رواه الترمذي ، من حديث المغيرة بن شعبة .

- « أتعجبون منها ؟! » .
- قالوا : ما رأينا ثوبًا قط أحسن منه !
- فقال ﷺ : « **لَمناديل سعد بن معاذ في الجنة أحسن مما ترون** » ! [١] .

لقد لبس هذا الذي لم ير الناس ثوبًا قط أحسن منه ، لكنه ذكرهم بما هو خير منه وأفضل عند اللّٰه !

● وعلى اختياره للبساطة في أدوات منازله وحاجيات أهله فلم يكن يعاف استخدام ثمين الأدوات . ويروي حميد فيقول : « رأيت عند أنس بن مالك قدحًا كان للنبي ﷺ فيه ضبة فضة » [٢] .

● وعندما تحدث عن الطيبات التي يعشقها ويحبها في هذه الحياة ، كشف لنا عن ذوقٍ راقٍ ، يستشعر آيات الجمال ، ويستمتع بطيبات الحياة : « **حُبب إليَّ من الدنيا : النساء ، والطيب ، وجعلت قرة عيني في الصلاة** » [٣] .

ومن الذي لا يرى الرقي في التحضر ، والسمو في الإنسانية مجسدًا في هذا النبي العظيم الذي جعلت قرة عينه في الصلاة ، والذي كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه ، والذي كان لا يجارى في شجاعة المقاتل ، حتى ليقول علي بن أبي طالب – وهو من هو في الفروسية والفداء – في خبر شجاعة النبي المقاتل : « كنا إذا حَمِيَ الوطيس واحمرت الحدق احتمينا برسول اللّٰه » ! هذا النبي ، هو ذاته الذي يقف بالمسجد ، أثناء اعتكافه فيه للعبادة (والمعتكف لا يغادر المسجد أثناء الاعتكاف) يقف على عتبة حجرة أم المؤمنين عائشة – وكانت حائضًا لا يحل لها دخول المسجد – يقف على عتبة الحجرة ، بين يدي زوجه ، لترجل له شعره أثناء الاعتكاف ! أي رقي هذا الذي تجسده تلك الصورة الإنسانية الجميلة ، التي يصورها حديث عائشة : « أنها كانت ترجل النبي ، وهي حائض ، وهو معتكف في المسجد ، فيناولها رأسه وهي في حجرتها » [٤] .

● ثم أي رقي في الجمال والتجمل يبلغ ذلك الذي تحدث عنه خادمه أنس بن مالك ، عندما وصف هذا الجانب من حياته ، فقال : « ما شممت عنبرًا قط ولا مسكًا

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .
(٢) رواه الإمام أحمد .
(٣) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد .
(٤) رواه الإمام أحمد .

ولا شيئًا أطيب من ريح رسول الله ﷺ ، ولا مسست قط ديباجًا ولا حريرًا ألين مسًّا من كف رسول الله ﷺ ، كان أزهر اللون [١] ، كأن عرقه اللؤلؤ » ! [٢] .

ترى هل هناك في الجمال والتجمل أرقى من ذلك الذي كان « كأن عرقه اللؤلؤ ؟! » هذا هو رسول الله ، جسَّد في عشقه للجمال ، وارتقائه على دربه منهجَ الإسلام في التربية الجمالية ، فكانت حياته في خاصة نفسه ، التجسيد لسنته التي علمنا إياها عندما قال : « **إن الله جميل يحب الجمال** » !

أما « سيرته الجمالية » في أهله ، فإنها هي الأخرى نموذج للجمال الراقي ، وللرقي الجمالي ، تدهشنا اليوم ، بعد أكثر من أربعة عشر قرنًا ، فما بالنا إذا تصورناها في ذلك التاريخ البعيد ؟!

• هذه عائشة زوجه رضي الله عنها ، التي تروي عنه الحديث ، وتفتي في الدين ، كانت تعشق اللعب بالتماثيل ، تماثيل البنات ، والخيل ذات الأجنحة - وكانت تسمى خيل سليمان ! - وكانت لها صواحب يأتينها ويلعبن معها في بيت النبوة ، وعندما كان صواحبها يستحين من رسول الله ﷺ ، كان يدفعهن دفعًا رقيقًا ليلعبن وعائشة بالتماثيل ! تروي ذلك أم المؤمنين عائشة فتقول : « كنت ألعب بالبنات على عهد رسول الله ﷺ ، وكان لي صواحب يلعبن معي ، فكن إذا رأين رسول الله ﷺ ، ينقمعن منه ، فكان رسول الله يُسَرِّبُهُنَّ إليَّ يلعبن معي » ! [٣] .

• وهذا النبي الذي يأتيه الوحي ، ويبلغ رسالة ربه ، ويقود الدولة ، ويرعى الأمة ، ويكاتب الملوك ، ويقاتل صناديد الشرك ، وينهض بتغيير وجه الحياة على الأرض ، هذا النبي يمارس « السباق » مع زوجته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ، وأين ؟ ليس سرًّا وراء الجدران والأبواب المغلقة ، وإنما في الطريق وهم مسافرون !

تروي عائشة حديث هذا الخُلق الراقي في الاستمتاع بجمال الحياة ، وفي الأخذ بحظه من طيباتها ، فتقول : خرجت مع النبي في بعض أسفاره ، وأنا جارية [٤] ، لم أحمل اللحم ولم أبدن ، فقال للناس : « **تقدموا** » ، فتقدموا ، ثم قال لي : « **تعالَيْ حتى**

---

(١) الأزهر : الأبيض المستنير .

(٢) رواه مسلم والإمام أحمد .

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٤) أي صغيرة شابة .

أسابقك » ، فسابقته فسبقته ! فسكت عني حتى إذا حملت اللحم وبدنت ونسيت وخرجت معه في بعض أسفاره ، فقال للناس : « **تقدموا** » ، فتقدموا ، ثم قال : « **تعالَيْ حتى أسابقك** » ، فسابقته فسبقني ! فجعل يضحك وهو يقول : « هذه بتلك ! » (١) .

ترى ، هل هناك ما هو أرقى من هذا السلوك الجميل ، الذي وإن حمل صاحبه تبعات الدنيا بأسرها ، فإنه لا ينسى حظه من جماليات الحياة ؟!

إننا نسوق هذا الطرف من سيرة رسول اللّٰه ﷺ ، لا لنعجب أو نستدر العجب ، وإنما لنقول : إن هذا هو المنهج الطبيعي والوحيد للإسلام في علاقة المسلم بجماليات الحياة ، منهج ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [القصص : ٧٧] . فلقد أحسن اللّٰه إلينا بآيات الجمال التي زين بها كل ما في الوجود .

والإحسان المقابل هو أن نحسن الاستقبال لهذه النعم الإلهية ، ونرتقي بقنوات وأدوات وحواس استشعارها والاستمتاع بها ، شكرًا له على ما أنعم ، وإقامة للتوازن والوسطية الإسلامية ، التي وإن أنكرت الترف والإسراف في الملذات ، فإنها تنكر الرهبانية ونسك الأعاجم وإدارة الظهر لطيبات الحياة ، وتعطيل الحواس التي أنعم اللّٰه بها علينا عن أن تستمتع بطيبات وجماليات هذه الحياة . إنه المنهج الذي يعلمنا أن كل عمل يرتقي بإنسانية الإنسان ، حتى ما كان منه « لهوًا » يروح عن النفس ، و « لذة » حلالًا ، فهو « عبادة » للّٰه ، يستمتع بها الإنسان في دنياه ، وتكتب له بها الحسنات التي يوفاها في أخراه ! يقول رسول اللّٰه ﷺ : « .. **إن كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية الرجل بقوسه ، وتأديبه فرسه ، وملاعبته امرأته ، فإنهن من الحق** » ! (٢) .. ويقول : « **عجبت من قضاء اللّٰه** ﷻ **للمؤمن ، إن أصابه خير حمد ربه وشكر ، وإن أصابته مصيبة حمد ربه وصبر . المؤمن يؤجر في كل شيء حتى في اللقمة يرفعها إلى فِي امرأته** » ! (٣) فحتى في العشق والحنان والملاعبة ، يؤجر المؤمن ؛ لأنه يستمتع بطيبات الحياة وجمالياتها .

ورسول اللّٰه ﷺ لا يقف - في هذا المنهج - عند تقرير هذه الحقائق ، إنما هو يدعو

(١) رواه أبو داود والإمام أحمد .

(٢) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد .

المسلمين إلى سلوك هذا السبيل ، فهو يسأل الصحابي جابر بن عبد الله :

- « **أتزوجت ؟** » .

- فيقول جابر : نعم .

- فيسأله الرسول : « **أبكرًا أم ثيبًا ؟** » .

- فيقول جابر : لا ، بل ثيبًا .

فيقول ﷺ : « **أفلا بكرًا تلاعبها وتلاعبك ؟!** » [١] .

تلك هي سنة رسول الله ﷺ ، في التربية الجمالية ، وهذا هو منهج النبوة بإزاء جماليات الدنيا وزينة الكون وطيبات الوجود ، وهكذا تجسد هذا المنهج النبوي سنة عملية وأسوة حسنة ، ضربنا عليها الأمثال ، وسقنا لها النماذج الشاهدة من حياته الشريفة ، في خاصة نفسه ، وفي علاقاته بأهله ، وفي توجيهاته للناس .

إنه منهج العشق الحلال للطيب من آيات الجمال ، ينفي - بل يستنكر - ذلك التجهم الذي يفتعل الخصام بين المسلمين وطيبات وجماليات هذه الحياة ، فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال ، إلا إذا عرف واستمتع بأنعم الله في هذا الجمال !

* * *

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وأبو داود والدارمي والإمام أحمد .

جماليات السَّماع

لكن إذا كان هذا هو مستوى الوضوح والحسم الذي بلغه المنهج الإسلامي في الانتصار للتربية الجمالية ، وربط أواصر المودة بين أحاسيس الإنسان المسلم وحواسه وبين آيات الجمال ومظاهر الزينة في الوجود - فلماذا هذا الذي نراه سلوكًا لنفر من الإسلاميين يخاصم الجمال ويحبذ التجهم ، وهذا الذي نراه اتهامًا موجهًا إلى الإسلام - من جاهِلِيه ومخاصميه - بمخاصمة الجمال ؟

ولماذا شاعت وتشيع الكتابات والمأثورات حول هذه المخاصمة ، ومخاصمة « الغناء » و « الموسيقى » وأدواتهما ، والعداء لفنون التشكيل - رسمًا ونحتًا وتصويرًا - على وجه الخصوص ؟

إن الخلاف الناشب بين فقهاء الإسلام حول إباحة الغناء أو منع الغناء والموسيقى والرسم والنحت والتصوير - وهي من أبرز الفنون الجمالية التي عرفها الإنسان في تطوره الحضاري - خلاف قديم وشهير ، وهناك العديد من المأثورات المروية - وأغلبها أحاديث نبوية - تختلف مضامينها في هذا الموضوع ، وحول هذه المأثورات ، وملابساتها ، وصحتها - رواية ودراية - وحول اتساق بعضها مع البعض الآخر ، دارت وتدور أغلب آراء المختلفين في هذا المقام ، ولذلك فإن الوصول في هذا الأمر إلى رأي نطمئن إليه ، يقودنا إلى كلمة سواء ، يدعونا إلى أن ننظر نظرة فاحصة ومقارنة ونقدية إلى هذه المأثورات .

وبادئ ذي بدء فنحن بإزاء :

أ - وقائع حدثت في عصر البعثة ، وفي بيت النبوة ، والمسجد النبوي ، وبيوت الصحابة ، هي مما يدخل في « السنة العملية » والممارسة التطبيقية للمنهج النبوي ، أي أنها « شواهد مادية » ، تعلن عن إباحة الغناء ، وتفيد - أيضًا - بأن اجتهادات مخالفة قد حدثت أثناء هذه التطبيقات والسنة العملية ، أراد أصحابها -وهم صحابة أجلاء - منع الغناء ، لكن رسول الله ﷺ ، أقر الغناء ونبه أصحاب هذه الاجتهادات على خطئها وخطئهم فيها .

ب - أحد عشر مأثورًا من الأحاديث تفيد منع الغناء والنهي عنه وتوعد المغنين والسامعين .

جـ - تفسير عدد من مفسري القرآن الكريم للمراد « باللهو » في الآية القرآنية ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [لقمان: ٦] على أنه هو الغناء .

تلك هي المأثورات ، والسنة العملية ، والتفسير - التي جاءت في الغناء والأدوات الموسيقية المصاحبة له ، والتي دار بسببها ومن حولها خلاف الفقهاء حول موقف الإسلام من حكم الغناء ، وموقف المسلمين من هذا الفن .

● فمن السنة العملية التي رويت في إباحة الغناء ثلاث مرويات ، شهد رسول الله ﷺ الغناء في اثنتين منها ، ولم يقف موقفه منه عند إقراره فقط ، وإنما خَطَّأ من اجتهد لمنعه . أما المروية الثالثة فكان شهود الغناء فيها بعض الصحابة ، الذين خَطَّأوا من اجتهد لمنعه ، وقالوا إن الرسول ﷺ قد رخص فيه ، فهو مباح .

● فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : « دخل رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تغنيان بغناء بُعاث [1] ، فاضطجع على الفراش ، وحوَّل وجهه . فدخل أبو بكر فانتهرني ، وقال : مزمار الشيطان عند رسول الله ﷺ ؟! فأقبل عليه رسول الله ، فقال : « **دعهما** » . فلما غفل (أي أبو بكر) غمزتهما فخرجتا » [2] .

فنحن أمام سنة عملية ، أقرَّ فيها رسول الله ﷺ الغناء في بيت النبوة ، من فتاتين غنتا بأشعار تتحدث عن ذكريات وقائع الحرب في التاريخ ، بل والتاريخ الجاهلي ! وعندما اعترض الصديق أبو بكر ، مجتهدًا في المنع ، اعترض الرسول على هذا الاجتهاد ، مؤكدًا الإباحة - ولم يطعن أحد من علماء الجرح والتعديل في أحد من رواة هذا الحديث .

وعن عائشة - أيضًا - وفي ذات الحديث - تكملة تروي أحداث واقعة ثانية لسُنَّةٍ عملية أخرى في هذا الموضوع ، تقول رضي الله عنها : « وكان يوم عيد ، يلعب السودان - الحبشة - بالدرق [3] والحراب ، في المسجد ، فإما سألت رسول الله ﷺ ، وإما قال : « **تشتهين تنظرين ؟** » ، فقلت : نعم ، فأقامني وراءه ، خدي على خده ، يسترني بثوبه

---

(١) بعاث حصن للأوس ، ويوم بعاث وقعة من وقائع الجاهلية كانت بين الأوس والخزرج انتصر فيها الأوس .

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه . (وتحويل الرسول وجهه ، هو عن رؤية المغنيات ، وليس عن السماع ، فأداته الأذن !) .

(٣) الدرقة : الترس من جلود ، ليس فيه خشب ولا عقب .

وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون . فزجرهم عمر ، فقال النبي : « **أمنا بني أرفدة .. دونكم بني أرفدة** » [1] . حتى إذا مَلَلْت ، قال : « **حسبك ؟** » قلت : نعم . قال : « **فاذهبي** » .

فهنا – أيضًا – سنة عملية أقرت اللعب (التمثيل) المصحوب بالغناء وبالرقص . ففي بعض الروايات أنهم كانوا يغنون شعرًا يقول :

يا أيها الضيف المعرج طارقًا لولا مررت بآل عبد الدار

لولا مررت بهم تريد قراهم منعوك من جهد ومن إقتار

وفي بعض الروايات : « كانت الحبشة يزفنون (أي يرقصون) » . وفي بعضها : « يرقصون بين يدي رسول اللّه ﷺ ، ويقولون : محمد عبد صالح » [2] .

عندما اجتهد عمر بن الخطاب في المنع ، عارضه الرسول ﷺ مقرًا الإباحة ومؤكدًا لها .

أما المأثورة الثالثة : فعن عامر بن سعيد ، قال : « دخلت على قرظة بن كعب ، وأبي مسعود الأنصاري في عرس ، وإذا جَوارٍ يغنين ، فقلت : أنتم أصحاب رسول اللّه ، وأهل بدر ، يفعل هذا عندكم ؟! فقالوا : إن شئت فاجلس واستمع معنا ، وإن شئت فاذهب ! فقد رخص لنا في اللهو عند العرس » [3] .

فهذه المأثورة تتحدث عن لهو بالغناء ، في عرس ، شهده صحابة بدرِيُّون ، فلما اعترض أحد الصحابة ، مجتهدًا في المنع ، أخبروه أن رسول اللّه ﷺ « **قد رخص لنا في اللهو عند العرس** » . ففي هذه المأثورات الثلاث ما يشهد بإباحة هذا اللهو – الغناء – والمصحوب بعضه بالتمثيل والرقص – وبتخطئة الاجتهاد الذي أراد أصحابه منعه .

وغير هذه المأثورات الثلاث ، التي أكدت الإباحة بتخطئة اجتهادات المنع ، هناك الأحاديث الكثيرة التي تؤكد على الإباحة وتتحدث عن الفكر الشاهد لها وعليها ، فعن عائشة رضي الله عنها أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار ، فقال رسول اللّه ﷺ : « **يا عائشة ، ما كان معكم لهو ؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو** » [4] .

---

(١) أي أعطاهم الأمان ، ضد زجر عمر بن الخطاب لهم ، و « دونكم بني أرفدة » : إغراء وتشجيع على مواصلة اللعب ، أي عليكم باللعب الذي أنتم فيه . و« أرفدة » لقب للحبشة ، سموا به ؛ لأن أرفدة كان أشهر أجدادهم .

(٢) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد عن أنس بن مالك .

(٣) رواه النسائي .

(٤) رواه البخاري .

وفي رواية ثانية لهذه الواقعة : أنكحت عائشة ذات قرابة لها رجلًا من الأنصار ، فقال رسول اللّٰه ﷺ « **ألا بعثتم معها من يقول : أتيناكم أتيناكم ، فحيانا وحياكم** » ؟ (١) .

وفي حديث آخر عن السائب بن يزيد أن امرأة جاءت إلى رسول اللّٰه ﷺ فقال : « **يا عائشة ، أتعرفين هذه ؟** » قالت : لا يا نبي اللّٰه . قال : « **قينة بني فلان ، تحبين أن تغنيك ؟** » ، فغنتها (٢) .

تلك هي مأثورات السنة النبوية - وأغلبها وقائع « سنة عملية » - الشاهدة على إباحة هذه الفنون الجميلة - غِناءً ، ورقصًا ، وتمثيلًا - وهي المأثورات التي أقرت الإباحة وأكدتها في مواجهة الاجتهاد في المنع ، فخطأت هذا الاجتهاد .

● أما وقائع وروايات السنة العملية ، التي تحدثت عن الغناء في مجتمع الصدر الأول ، على عهد رسول اللّٰه ﷺ دون أن يكون هناك جدل ولا اجتهاد يمنع منه فإنها كثيرة جدًّا في كتب السيرة والحديث ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر :

عندما دخل رسول اللّٰه ﷺ المدينة مهاجرًا ، فرح أهلها وكانوا ينتظرون مَقْدمه لعدة أيام ، حتي ليروي البراء بن عازب فيقول : ما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء كفرحهم برسول اللّٰه ﷺ وصعدت ذوات الخدور على الأسطحة من قدومه يَقُلْنَ :

طلع البدر علينا … من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا … ما دعا للّٰه داع
أيها المبعوث فينا … جئت بالأمر المطاع

أما جواري (فتيات) بني النجار ، فلقد خرجن إليه ﷺ ، عندما بركت ناقته بباب أبي أيوب الأنصاري - من بني مالك بن النجار - خرجن يضربن بالدفوف ويغنين :

نحن جَوارٍ من بني النجار … يا حبذا محمد من جار

فقال لهن ﷺ :

- « **أتحبينني ؟** » .
- قلن : نعم يا رسول اللّٰه .
- فقال : « **اللّٰه أعلم أن قلبي يحبكم** » .

(١ ، ٢) رواه النسائي .

وعندما شرع رسول اللّه ﷺ – بعد أن أستقر بالمدينة – في بناء المسجد ، كان يحمل – مع الصحابة – الطوب اللبِن ، مشاركًا في البناء ، وخلال العمل كان ينشد مترنمًا :

هذا الجمال لا جمال خيبر هـذا أبــرر بـنـا وأطـهـر

ومن الصحابة من كان – أثناء ذلك – يغني أغاني العمل ، فيقول البعض منهم :

لئن قعدنا والنبي يعمل ذاك إذن للعمل المضلل

وكان آخرون يترنمون :

لا يستوي من يعمر المساجدا

يدأب فيها قائمًا وقاعدًا

ومن يرى عن التراب حائدًا ! [١]

ولقد صنع ذلك الأشعريون – قوم أبي موسى الأشعري – عندما قدموا إلى المدينة ، فعن أنس بن مالك ، قال : قال رسول اللّه ﷺ : « **يقدم عليكم غدًا أقوام هم أرَقُّ قلوبًا بالإسلام منكم** » ، قال : فقدم الأشعريون – فيهم أبو موسى الأشعري – فلما دنوا من المدينة جعلوا يرتجزون يقولون :

غدًا نلقى الأحبة ، محمدًا وحزبه ! [٢]

وحديث آخر يحكي كيف شهد رسول اللّه ﷺ « ندب » الجواري على أنغام الدفوف ، تذكرة بالأبطال الشهداء في وقائع الإسلام ! فعن أبي حسين ، قال : كان يوم لأهل المدينة يلعبون ، فدخلت على الربيع بنت معوذ بن عفراء ، فقالت : دخل عليَّ رسول اللّه ﷺ فقعد موضع فراشي هذا ، وعندي جاريتان تندبان آبائي الذين قتلوا يوم بدر ، تضربان الدفوف ، فقالتا فيما تقولان :

وفينا نبي يعلم ما يكون في غد

فقال ﷺ : « **أما هذا فلا تقولاه** [٣] ، **لا يعلم ما في الغد إلا اللّه ﷻ** » .

تلك بعض من مأثورات السنة النبوية – وأغلبها وقائع « سنة عملية » – الشاهدة على

---

(١) انظر ذلك في : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (٤/١٧٨–١٨٣) ، طبعة بيروت سنة (١٩٧٧م) . والغزالي ، إحياء علوم الدين (ص ١١٣٠) ، طبعة دار الشعب – القاهرة .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) رواه الإمام أحمد . وانظر : النويري ، نهاية الأرب (٤/١٤١) .

إباحة الغناء ، وما صاحبه من فنون مساعدة .

• أما المأثورات التي منعت الغناء ونهت عنه وحذرت منه ومن سماعه ، فإنها تبلغ اثني عشر مأثورة ما بين حديث ، أو تفسير « للهو » في الآية الكريمة : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [لقمان : ٦] تفسير « اللهو » بأن المراد به الغناء .

وأحد هذه الأحاديث مروي عن عائشة - التي أوردنا روايتها للعديد من الأحاديث الشاهدة على حِلِّ الغناء ! - وفيه تقول : عن النبي ﷺ أنه قال : « **إن اللّه حرم المغنية** - وفي رواية : **القَيْنَة** - **وبيعها وثمنها وتعليمها والاستماع إليها** »[1] .

ولقد تتبع الإمام ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/٩٩٤ - ١٠٦٤م) - وهو من هو - كظاهري - في الالتزام بالسنة - وهو من هو في نقد الرجال والروايات - تتبع هذه المأثورات ، فعرض رواتها على ما استقرت عليه قواعد الجرح والتعديل للرواة ، فخلص إلى أن هذه الأحاديث جميعها معلولة ، فقال : « وكل هذا لا يصح منه شيء ، وهي موضوعة » ، ولقد اتفق معه في هذا النقد لهؤلاء الرواة كثيرون من المحدثين والحفاظ وعلماء الرجال ، من مثل الذهبي صاحب « ميزان الاعتدال » وابن حجر العسقلاني صاحب « لسان الميزان » . وكنموذج على هذا النقد لرواة هذه الأحاديث ، ما قاله عن رواة حديث عائشة هذا ، فقد قال : إن في رواته « سعد بن أبي رزين ، عن أخيه ، وكلاهما لا يدري أحد من هما » ! وغيرهما من رواة هذه الأحاديث : « ضعاف ، ورواة للمناكير ، ومجهولون ، ورواة للمعضلات » ... إلى آخر عوامل الضعف والتجريح التي تقدح في صحة هذه المأثورات .

أما التفسير المنسوب إلى عدد من أئمة المفسرين للقرآن الكريم ، والقائل إن المراد باللهو في الآية : ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ ﴾ هو الغناء ، فضلًا عن ما في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاء فيها الكلام عن الغناء المباح باسم اللهو - « **ما كان معكم لهو ؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو** » ، « قد رخص لنا في اللهو عند العرس » - فإن ابن حزم يراه مجرد تفسير مفسرين ، وليس حديثًا « عن رسول اللّه ﷺ ، ولا ثبت عن أحد من أصحابه ، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة ، وما كان هكذا فلا يجوز القول به . ثم لو صح لما كان فيه متعلق ؛

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط بإسناد ضعيف . وقال البيهقي : ليس بمحفوظ .

لأن اللّٰه تعالى يقول : ﴿ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان : ٦] ، وكل شيء يقتنى ليضل به عن سبيل اللّٰه فهو إثم وحرام ، ولو أنه شراء مصحف وتعليم قرآن ! » .

ولقد خلص ابن حزم ، بعد النقد لهذه المرويات ، إلى القول :

« فإن قال قائل : قال اللّٰه تعالى : ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس : ٣٢] ففي أي ذلك يقع الغناء (أي : هو من الحق ، أم الضلال ؟) » .

ثم أجاب عن موقع الغناء ، قائلًا :

« إنه يقع حيث يقع التروح في البساتين ، وصباغ ألوان الثياب ، وكل ما هو من اللهو . قال رسول اللّٰه ﷺ : « **إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى** » [(١)] ، فإذا نوى المرء بذلك ترويح نفسه وإجمامها لتقوى على طاعة اللّٰه ﷻ ، فما أتى ضلالًا » [(٢)] .

فهو إذن بعض من ألوان الجمال ، الذي خلقه اللّٰه ، ومعيار الحل والحرمة فيه هو « وظيفتة » التي يوظف فيها ، فإن أسهم في ترقية السلوك الإنساني ، وأعان على تذوق نعم اللّٰه والكشف عن آيات الجمال في إبداعه كان خيرًا ، وإلا فهو منكر بلا خلاف .

تلك هي شهادة ابن حزم في هذه القضية الخلافية .

وتلك هي قصة المنهج الإسلامي مع « شبهة » الخصام بينه وبين فن الغناء والسماع . وهي قصة تؤكد اتساق موقف هذا المنهج الساعي إلى تنمية الحواس الجمالية في الإنسان ، ليدوم سعيه على درب الاكتشاف لما أودع اللّٰه في هذا الكون من آيات الزينة والجمال .

أما الآت العزف – الموسيقى – فإن الأحاديث التي وردت في منعها أو تحريمها ، هي الأخرى معلولة ، بمقاييس علم الجرح والتعديل ، وكنماذج لهذه الحقيقة :

● حديث عائشة عن رسول اللّٰه ﷺ : « **أمرني ربي ﷻ ، بنفي الطنبور والمزمار** » . رواه إبراهيم بن اليسع بن الأشعث المكي . والنسائي يقول عنه : إنه « ضعيف » ، أما

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

(٢) انظر آراء ابن حزم في هذا الموضوع برسالته التي أفردها له وهي « رسالة في الغناء الملهي ، أمباح أم محظور » ، (ص ٤٣٠ – ٤٣٩) منشورة في الجزء الأول من « رسائل ابن حزم الأندلسي » تحقيق ودراسة : د . إحسان عباس ، طبعة بيروت سنة (١٤٠١ هـ – ١٩٨٠م) . وفي نهاية هذه الرسالة ما يفيد أنها عرضت على الإمام الفقيه الحافظ أبي عمر بن عبد البر ، فنظر فيها ، ولما سئل عن رأيه فيما جاء بها قال : « وجدتها فلم أجد ما أزيد فيها وما أنقص » .

البخاري فإنه يقول : إنه « منكر الحديث » .

• وحديث علي بن أبي طالب : « نهى رسول اللَّه ﷺ عن ضرب الدف ولعب الصنج وصوت المزمارة » .

وفي روايته : عبد اللَّه بن ميمون ، عن مطر بن سالم . والأول « ذاهب الحديث » ، والثاني « شبه مجهول » .

• وحديث ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال : « **صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة : صوت مزمار عند نعمة ، وصوت ندبة** (أو رنة) **عند مصيبة** » . وفي رواته : محمد بن زياد الطحان اليشكري ، الذي يقول فيه أحمد بن حنبل : « أعور كذاب خبيث يضع الحديث » !

• وحديث علي بن أبي طالب عن الرسول ﷺ ، أنه قال : « **بعثني ربي** ﷻ **، بمحق المزامير والمعازف ، والأوثان التي كانت تعبد في الجاهلية ، والخمر ، وأقسم ربي** ﷻ **، بعزته ألا يشربها عبد في الدنيا** » . رواة هذا الحديث : محمد بن الفرات ، عن أبي إسحاق السبيعي ، عن الحارث الأعور ، وجميعهم مجروحون .. فالأول منهم يقول عنه أبو بكر بن أبي شيبة : إنه « شيخ كذاب » والثالث قال فيه البخاري : إنه « منكر الحديث » . وقال عنه يحيى بن معين : « ليس بشيء ، ولا يكتب حديثه » .

ولقد قال الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (٤٤٨ - ٥٠٧هـ/١٠٥٦ - ١١١٣م) في هذه الأحاديث وأمثالها : « هذه الأحاديث وأمثالها احتج بها من أنكر السماع ، جهلًا منهم بصناعة علم الحديث ومعرفته ، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثًا مكتوبًا في كتاب جعله لنفسه مذهبًا ، واحتج به على مخالفه ، وهذا غلط عظيم ، بل جهل جسيم » [1] .

أما الذين حاولوا تخريج دلالات الأحاديث الصحيحة ، التي جاءت في إباحة السماع ، حتى لا تشهد للإباحة ، ومنهم الإمام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣- ١٣٢٨م) الذي فسر حضور النبي ﷺ مجلس غناء الجاريتين في بيت عائشة ، وإنكاره على أبي بكر منعهما من الغناء ، فسر ابن تيمية موقف الرسول بأنه كان « يسمع » ولا « يستمع » ؟! [2] - فإن محاولته هذه هي نموذج للتخريجات البادية التمحل والتكلف ،

---

(١) انظر النويري ، نهاية الأرب (١٤٧/٤-١٦٠) .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى (٣٠٢/٢) ، طبعة القاهرة سنة (١٤٠٠هـ) .

والتي لا يمكن لمثلها أن توهن من حجج الذين يبيحون السماع .

أما ابن حزم فإنه يستدل على إباحة الآلات الموسيقية ، بكونها مالًا حالالًا في نظر أبي حنيفة (٩٠ - ١٥٠هـ/٦٦٩ - ٧٦٧م) الذي قال : « من سرق مزمارًا أو عودًا قطعت يده ، ومن كسرهما ضمنهما » ! [١] ؛ إذ لو كانت محرمة ، لكانت هدرًا ، كالخمر ، وأدوات الميسر و وغيرها من المحرمات . ولما لم تكن كذلك ، فإنها مال حلال ، له حرمته ، من سرقه يُقطع ، ومن أتلفه يضمن ، إذ الأصل في الأشياء هو الحل ، ما لم يرد نص بالتحريم .

أما الإمام الغزالي - والذي عرض للسَّماع ، غناء وموسيقى ، بدراسة مسهبة - فإنه يُجمل الموقف الإسلامي المنحاز إلى الاستمتاع الحلال بالجماليات الحلال ، غناء وموسيقى ، عندما يرى ذلك فطرة إنسانية يزكيها الإسلام ، الذي ينكر التجهم والخصام مع جماليات الحياة ، فيقول :

« ... ومن لم يحركه الربيع وأزهاره ، والعود وأوتاره ، فهو فاسد المزاج ، ليس له علاج ! ... ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال ، بعيد عن الروحانية ، زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجِمال والطيور ، بل على جميع البهائم ! فإن جميعها يتأثر بالنغمات الموازنة ! » [٢] .

هذا عن منهج الإسلام وموقفه من جماليات السماع .

* * *

---

(١) رسالة في الغناء الملهي ، أمباح أم محظور ، رسائل ابن حزم (١/٤٣٩) .

(٢) إحياء علوم الدين (ص ١١٣١ ، ١١٣٢) .

جماليات الصُّور

أما « خصام » المنهج الإسلامي مع « فنون التشكيل » رسمًا ونحتًا وتصويرًا ، والذي يحسبه الكثيرون خصامًا حقيقيًا - فإن هذا الحسبان هو الآخر ، ليس أكثر من وهم من الأوهام ! وسبيلنا إلى إزالة هذا الوهم ، ونفي هذا الخصام ، هو النظر في المصادر النقية والجوهرية لهذا المنهج - القرآن والسنة - ثم الاستئناس بآراء واجتهادات بعض الفقهاء - القدماء والمحدثين - في هذا الموضوع ؛ وذلك وصولًا إلى جلاء الموقف الحقيقي للمنهج الإسلامي من فنون الرسم والنحت والتصوير .

في القرآن الكريم :

وبادئ ذي بدء ، فإن القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفًا معاديًا بإطلاق وتعميم ، بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمرات ، فإذا كانت الصور والتماثيل وسائل للشرك بالله ، وسبلًا ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد ، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن . أما إذا كانت لمجرد الزينة والتجمل والجمال ، ولإبراز براعة الإنسان وقدرته ، ولتجميل الحياة ، وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان ، وكذلك إذا كانت لتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة والجميلة ... إلخ - فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة ، بل المقصودة المرغوبة ، باعتبارها من نعم الله على الإنسان .

ولقد عرض القرآن الكريم للحديث عن « التماثيل » - صراحة وبالنص - في مواطن ثلاث ، جاء حديثه عنها في أحد هذه المواطن حديث الرافض المحرم . وفي الثاني حديث العادّ لها من نعم الله على الإنسان . وفي الثالث حديث العادّ لها معجزة لنبي من أنبياء الله !

ففي سورة « الأنبياء » وبصدد الحديث عن قوم إبراهيم عليه السلام أولئك الذين اتخذوا التماثيل أصنامًا عبدوها من دون الله ، جاء حديث القرآن معاديًا لهذه التماثيل ، ومن ثم - بالتبعية - لصناعتها عندما تستهدف هذا الشرك بالله : ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ

مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا بِٱلۡحَقِّ أَمۡ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ [الأنبياء: ٥١ - ٥٦] .

ولم يقف الموقف القرآني من هذه « التماثيل » عند حد التسفيه بالقول والحجة والمنطق ، بل لقد أراد اللَّه لنبيه إبراهيم أن يحطم هذه « التماثيل » ويمحو وجود هذه الأصنام ، فاستمر سياق القرآن يتحدث عن قول إبراهيم عليه السلام لقومه : ﴿ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٧ ، ٥٨] .

وما صنعه إبراهيم مع « التماثيل » المعبودة ، هو ما صنعه خاتم المرسلين محمد ﷺ ، عندما طهر شبه الجزيرة العربية من كل أثر لها ، وأذَّن في الناس ، يومئذ وهو يحطمها ، قائلًا : ﴿ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: ٨١] .

أما الموطن الثاني الذي عرض فيه القرآن - باللفظ - للحديث عن التماثيل ، فكان في معرض تعداد نعم اللَّه سبحانه ، على نبيه سليمان عليه السلام ، فلقد ذكر القرآن « التماثيل » ، وصُنْعها وصانعيها باعتبارها من نعم اللَّه على نبيه سليمان ! ... فهو قد سخر له الريح ... وأتاح له عينًا تفيض بالنحاس المذاب (القِطْر) وسخَّر له بعضًا من زينة الحياة الدنيا وجمالها : بيوتًا عالية (محاريب) وحفرًا كبيرة - (جفان) ... وقدورًا راسيات ... وأيضًا : « تماثيل » من زجاج ونحاس ورخام ، تصور الأحياء ، بل تصور الأنبياء ، والعلماء كما يقول المفسرون [1] ﴿ وَلِسُلَيۡمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهۡرٞ وَرَوَاحُهَا شَهۡرٞۖ وَأَسَلۡنَا لَهُۥ عَيۡنَ ٱلۡقِطۡرِۖ وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٢﴾ يَعۡمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٖ كَٱلۡجَوَابِ وَقُدُورٖ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعۡمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكۡرٗاۚ وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴾ [سبأ: ١٢ ، ١٣] .

« فالتماثيل » هنا - وعند انتفاء مظنة عبادتها - هي من نعم اللَّه على الإنسان ، وعاملها وصانعها إنما يعملها (بإذن ربه) . وعلى الذين أنعم اللَّه عليهم بهذه النعمة مقابلتها بالشكر للَّه - وأحد مظاهره : اكتشاف ما فيها من جمال !

أما الموطن الثالث ، الذي ورد فيه حديث القرآن عن تماثيل الأحياء ، فذلك الذي

---

(١) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (٢٧١/٤) .

جاء فيه الحديث عن معجزات نبي الله عيسى ابن مريم عليه السلام : ﴿ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ٤٨ ، ٤٩] ، ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ﴾ [المائدة : ١١٠] .

فهي هنا وحيث لا مظنة للشرك ، ولا خطر على التوحيد : آية من آيات اللّه ، ونعمة من نعمه على عيسى عليه السلام .

إذن فموقف القرآن الكريم من التصوير والتماثيل للأحياء ليس واحدًا ، وليس عامًّا ، وليس مطلقًا ، فحيثما تكون سبيلًا للشرك باللّه - شركًا جليًّا أو خفيًّا - فهي حرام ، والواجب تحطيمها . أما عندما تنتفي مظنة عبادتها وتعظيمها والشرك بواسطتها ، فهي عندئذ من نعم اللّه ، التي يجب على الإنسان أن يقصد إليها ، وأن يتخذ منها سبيلًا لترقية حسه وتجميل حياته ، وتزكية القيم الطيبة وتخليدها .

هذا عن موقف القرآن الكريم من فنون التشكيل .

بل إننا إذا نظرنا في البلاغ القرآني ، وأمعنا النظر في أساليبه في التعبير عن المعاني التي يريد اللّه إبلاغها إلى العالمين ، فسنجد في هذه الأساليب السبل والوسائل والأدوات التي يعتمدها القرآن لتنمية الحاسة الجمالية لدى الناظر في هذا القرآن الكريم .

إن بلاغة القرآن هي بعض من إعجازه ، وهذه الحقيقة لا يمكن إدراكها ووعيها ، ومن ثم الإيمان بها إلا من قوم قد ارتقت بهم الحاسة الفنية إلى حيث يدركون ما في هذا الكتاب من أسرار الإعجاز وفنون البيان ، فالإيمان بالإعجاز القرآني مرهون بازدهار الحاسة الفنية لدى المسلم ، وبتحويل هذه الحاسة إلى قيمة ملحوظة في الحضارة الإسلامية ، ومن ثم فإن البداهة قاضية بأن يكون القرآن داعيًا يزكي تنمية الحاسة الفنية لدى المسلمين !

وإذا انتقلنا في هذه القضية من مجال التعميم إلى ميدان الدراسة الواقعية رأينا كيف امتلأت سور القرآن الكريم بما نسميه في الدراسات الأدبية والفنية بـ « التعبير بالصور » ، أي رسم الصور الحسية كي تعبر بها آياته عن المقولات والمعاني والأفكار ، فنحن في

القرآن أمام « لوحات » تعبر بالصور المرئية والمحسوسة عن المعاني والأفكار والمعقولات ، أي أمام « التمثيل » و « التصوير » !

● فعندما يتحدث القرآن الكريم عن الذين كفروا ، فأحبط الكفر أعمالهم ، وأضاع الثمار المرجوة من مثلها ، نجده « يمثل » هذه « الفكرة » فيعرضها في « صور » محسوسة ، و « يرسمها » في لوحات فنية تراها العين عندما ينطق بكلماتها اللسان ! فأعمال هؤلاء الكفار : رماد هبت عليه الريح العاصفة ، فلم تبق منه لأصحابه كثيرًا ولا قليلًا : ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَىْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴾ [إبراهيم : ١٨]

ولوحة فنية أخرى يصور فيها القرآن الكريم هؤلاء الكافرين الذين جعلهم تَنكُّبهم عن الحق ودعوته وأهله وهديه بمثابة الصم والبكم المعطلة ملكاتهم العقلية ، أمَّا ما يهذون به فليس إلا النعيق : ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ١٧١] .

أما اليهود الذين حولوا كتابهم التوراة إلى « شكل » غريب غاب من ساحتهم ما به من « مضمون » ، فإنهم كمثل الحمار ، يحمل الكتب الثقيلة الكثيرة دون أن يدري من مضمونها شيئًا ، أو ينتفع بقليل من هذا المضمون : ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الجمعة : ٥] .

أما ذلك البائس الذي آتاه اللَّه الآيات ، فانسلخ منها بدلًا من أن يلتزمها ويهتدي بها ، فإن الغواية قد أصابته ببؤس جعل منه مثل الكلب اللاهث في كل الحالات : ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف : ١٧٥، ١٧٦] .

أما هؤلاء الذين تركوا الاستنصار والاستعانة باللَّه وأسبابه وطرقه ، وركنوا إلى غيره وَهْمًا منهم أن لدى هذا الغير نصرًا يستعيضون به عن نصر القادر الحكيم ، فإن ما يعتمدون عليه لا يعدو في قوته « قوة » بيت العنكبوت : ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ

لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤١] .

● وطلاب الحياة الدنيا ، أولئك الذين يقفون منها عند حدود اللعب واللهو والزينة والتفاخر بما لا يستقر ولا يثبت ولا يدوم ، يرسم القرآن الكريم لهم ولما اختاروه ووقفوا عنده لوحات تجسد لهم الضياع الذي اختاروا والبؤس الذي ينتظرهم انتظار المصير ! فهذا النبات الذي جادت به الصحراء بعد أن زارها المطر ، سرعان ما تصيبه الصفرة ، ثم يصبح حطامًا : ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴾ [الحديد: ٢٠] ، ﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾ [الكهف: ٤٥] ، ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [يونس: ٢٤] .

نعم ، كذلك يفصل اللّٰه الآيات ، وكذلك يصور القرآن الأفكار فيحيل المعقولات إلى صور محسوسة تعرضها آياته الكريمة في لوحات .

● أما أولئك الذين يفسدون ثمرات إنفاقهم الأموال بالرياء والسمعة والتفاخر عندما يجعلونها المقاصد والغايات من وراء الإنفاق ، فإن إنفاقهم هذا تراب وغبار غطى سطح جبل صخري أملس ، فالناظر إليه يحسبه ترابًا ، لكن وابل المطر سرعان ما يعري الزيف ويكشف الصلد ويذهب بثمرات الإنفاق الذي لم يقصد به وجه اللّٰه : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٦٤] أما إذا كان الإنفاق في سبيل الخير ومصالح الأمة وابتغاء مرضاة اللّٰه ، كما هو الواجب ، وكما هو شأن المؤمنين ، فإن ثمراته تبقى ، بل تزدهر وتتضاعف : ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٦٥] .

لوحتان تجسدان الأفكار والمعاني والمعقولات بالصور المرئية والمحسوسة ، تعرضهما الآيتان المتتابعتان : فالتراب الذي يعلو الصخر الأملس سرعان ما يذهب به المطر ، بينما يسبب هذا المطر النماء للحديقة التي تعلو الربوة فتؤتي أكلها ضعفين ، فشتان ما بين الربوتين المتقابلتين ، عندما ينزل المطر عليهما ، فتتحول إحداهما إلى صخرة جرداء ، بينما تصبح الثانية جنة غناء !

● والكلمة ، الفكرة ، كثيرًا ما تتحول في آيات القرآن الكريم بالتمثيل ، إلى صورة محسوسة ، يُنمِّي إبداعها الحاسة الفنية للمتدبرين المتفكرين : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [إبراهيم: ٢٤ ، ٢٥] .

وفي مقابل هذه الشجرة ، ذات الأصل الثابت الراسخ ، والفروع السامقة في السماء ، والتي تعطي طيب العطاء في كل الأحايين .. في مقابلها ، وعلى الضد منها ، صورة الكلمة الخبيثة : ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾ [إبراهيم: ٢٦] .

هكذا وعلى هذا النحو تتناثر في القرآن الكريم تلك « الصور » التي تجسد الأفكار وترسم المعقولات وتحول المعاني إلى لوحات فنية تقرأ باللسان ، وترى بالبصيرة ، وترتسم في المخيلة ، وتكاد أن تلمسها الحواس التي تستشعر جمال إعجاز القرآن الكريم .

وهكذا تتحالف هذه السبل من التعبير الجمالي والتربية الجمالية ، مع صريح موقف القرآن من التماثيل ، كنشاط جمالي ، على بيان الموقف الحقيقي للقرآن الكريم من فنون التشكيل الجمالي - رسمًا ونحتًا وتصويرًا - وهو الموقف الذي يرى فيها نعمة من نعم اللَّه وآية من آياته ، إذا أَمِنَ الناس الشرك والتعظيم لغير اللَّه .

في السنة النبوية :

أما موقف السنة النبوية ، فهو الذي يحتاج إلى التفصيل والتفسير والمقارنات ؛ وذلك لأن أغلب « أدلة » الذين اصطنعوا « الخصومة » بين المنهج الإسلامي وهذه الفنون ، كانت أحاديث نبوية ، استند إليها الفقهاء الذين قالوا بالتحريم لهذه الفنون .

فلقد انطلق عدد من العلماء الذين حرموا الرسم والنحت والتصوير من ظاهر نصوص عدد من الأحاديث النبوية الشريفة ، ليقولوا : إن السنة النبوية قد حرمت الصور والتماثيل للأحياء - حيوانات كانت أو إنسانًا - وإنها بذلك قد نسخت الإباحة التي

كانت لها في شريعة النبي سليمان ﷺ .

وحتى إذا سلمنا بالقول بالنسخ – وكثيرون ينكرونه – فإننا سنجد أن علة حدوث هذا النسخ هي : تحول الصور والتماثيل – في الواقع الذي ظهر فيه الإسلام – إلى معبودات ، كما كانت حالها لدى قوم إبراهيم ﷺ ، وهو ما لم تكنه زمن نبوة سليمان . وإذا كانت الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا ، فإن التحريم للتماثيل والصور سيصبح بداهة مرهونًا ومشروطًا ومعللًا بمظنة اتخاذها أندادًا تشارك اللَّه في الألوهية والتعظيم ، فإذا ما انتفى هذا السبب وزالت هذه المظنة انتفى التحريم ، وعادت الإباحة حكمًا للصور والتماثيل ، من جديد !

ولحسن الحظ فإن « النظرة الشاملة » ، وأيضًا « الاستقرائية » للأحاديث النبوية التي رويت في « الصور والتماثيل » تؤكد هذا الذي نذهب إليه ، وتقطع بأن التحريم مرهون ومشروط ومعلل بكون الصور والتماثيل مظنة العبادة والإشراك باللَّه ، كما أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التي تنهى عن « الصور والتماثيل » إنما كانت تعالج شؤون جماعة بشرية هي قريبة عهد بالشرك والوثنية ، وحديثة عهد بالتوحيد الإسلامي ، وأن توحيدها للَّه سبحانه قد خرج بها من هذه الحالة خروج الدواء بالمريض من مرحلة العلة إلى بدايات طريق الشفاء .. فهي قد خرجت من الوثنية وعبادة الصور والتماثيل ، لكنها كانت لا تزال في « دور النقاهة » ، الأمر الذي استدعى تركيز الأحاديث النبوية على النهي عن اتخاذ الصور والتماثيل ؛ سدًّا للذرائع ، وتقديمًا لدفع المضرة على جلب المصلحة – وهي قواعد تشريعية إسلامية – وذلك كيلا تعود هذه الجماعة إلى مرض الوثنية والشرك من جديد .

وإذا كان ضبط المصطلحات هو مما يعين على دقة الفهم وجلاء القضية ، فإن من الواجب أن ننبه على أن « الصورة » في الأحاديث النبوية التي عرضت لهذه القضية إنما يراد بها « الصنم والوثن المعبود » من قبل المشركين ، فلم يكن بمكة أو المدينة ، أو البوادى من حولهما يومئذ « حركة فنية » ، تصور بالألوان ، أو بآلات التصوير . كانت الصورة هي « الصنم والوثن » ، ينحت نحتًا ، أو يرسم بالنسج على النسيج أو بالرسم أو بالحفر على الجدران والأثاث ؛ ومن هنا فإن النهي عن « الصور » وذم « المصورين » هو حديث عن « الأصنام والأوثان » وعن الذين يحترفون صناعة هذه « الأصنام والأوثان » ، وليس حديثًا عن « الصور » و « المصورين » ، بالمعنى الذي يراد

اليوم عند الحديث عن فنون التشكيل وفنانيها ! يشهد لهذه الحقيقة المهمة المقارنة بين حديثين شريفين ورد فيهما مصطلح « الصورة » ، ويفسر ثانيهما الأول على النحو الذي يضبط معنى هذا المصطلح ضبطًا لا سبيل معه إلى التجاوز أو الإبهام .

ففي الحديث الذي يرويه عبد اللَّه بن عمر ، يقول الرسول ﷺ : « **الذين يصنعون هذه الصور يعذبون ، ويقال لهم : أحيوا ما خلقتم** » [(١)] أما الضبط لمعنى « الصورة » ، على النحو الذي أشرنا إليه ، فإننا واجدوه في الحديث الذي يرويه أبو هريرة ، والذي يقول فيه الرسول ﷺ متحدثًا عن خبر الناس يوم القيامة : « **يُجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد ، ثم يطلع عليهم رب العالمين ، ثم يقال : ألا تتبع كل أمة ما كانوا يعبدون ؟ فيتمثل لصاحب الصليب صليبه ولصاحب الصور صوره ، ولصاحب النار ناره ، فيتبعون ما كانوا يعبدون ، ويبقى المسلمون ...** » [(٢)] فالأمم التي انحرفت عن التوحيد في الألوهية والربوبية ، قد تمثلت لها معبوداتها ؛ الصليب للنصارى ، والصور - أي الأصنام - للوثنيين ، والنار للمجوس . فالصورة إذَن هي « الصنم والوثن » المعبود للمشركين من دون اللَّه ، وليست تلك التي نتعارف عليها اليوم عندما نتحدث عن « الصور » وعن « المصورين » !

وثانية الحقائق التي يجب التنبيه عليها ونحن مقْدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع ، هي وجوب الاستحضار والتدبر للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث ، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحِكَم والغايات ، فهي قد قيلت للمؤمنين باللَّه الواحد ، كانوا حتى الأمس القريب يعبدون الصور والتماثيل ، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعبدة الصُّوَر والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد ، وصناع النسيج والأوثان والأدوات - وهم في الأساس من غير العرب - كانوا يزينون مصنوعاتهم ومنسوجاتهم بصور الآلهة (الأصنام) ترويجًا لها في البيئة الوثنية ؛ ومن هنا كان النهي عن هذه « الصور » نهيًا عن الوثنية ، ودعوة إلى تنقية المنازل والأندية من صور الأصنام المعبودة في الجاهلية ، وسعيًا لاجتثاث جذور المرض الوثني ، وذلك حتى تبرأ هذه الجماعة البشرية تمامًا من الشرك والتعددية ، فتخلص العبودية للَّه وحده ، وترسخ في قلوبها عقيدة التوحيد ؛ ولذلك جاء النهي عن « الصور » التي تمثل الأحياء - وهي التي كانت تُعبد - ولم يحدث نهي عن

---

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه البخاري ومسلم والنسائي والإمام أحمد .

صور الشجر ، أو تلك التي تحاكي الطبيعة ؛ إذ لم تكن من المعبودات ؛ فالمستهدف ليس « الفن » ولا « الجمال » ، وإنما الوثنية والمسارب التي يمكن أن تؤدي إلى عودة الإشراك باللّٰه مرة أخرى إلى عقائد الناس .

في إطار هذه الحقائق نقرأ ونفهم قول رسول اللّٰه ﷺ : « **من صَوَّر صورة عُذِّب يوم القيامة حتى ينفخ فيها ، وليس بنافخ ...** »[1] أي حتى ينفخ فيها الروح فيحييها ، وأنَّى له أن يصنع ذلك ؟!

ولقد جاء رجل من أهل العراق ، كان يحترف التصوير ، جاء إلى عبد اللّٰه بن عباس ، فقال له : « يا ابن عباس ، إني رجل أصور هذه الصور ، وأصنع هذه الصور ، فأفتني فيها » فقال له ابن عباس : « أنبئك بما سمعت من رسول اللّٰه ﷺ ، سمعت رسول اللّٰه يقول : « **كل مصوِّر في النار ، يجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم** » ! ثم استطرد ابن عباس فأشار على الرجل أن يصور ما لا حياة فيه ، فيمارس « الفن الجميل » ، في غير ما هو مظنة الوثنية ، مما جاء فيه النهي والتحريم ، فقال للرجل : « فإن كنت لا بد فاعلًا ، فاجعل الشجر وما لا نفس فيه »[2] .

ولقد وضع رسول اللّٰه ﷺ هذا الحكم وهذا الموقف موضع التطبيق ، فقاد المسلمون حملة إزالة وتحطيم لصور المعبودات الوثنية وتماثيلها ، صنعوا ذلك بالمدينة قبل فتح مكة وتطهير الكعبة ، ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب ، يقول : كان رسول اللّٰه ﷺ فقلت في جنازة ، فقال : « **أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنًا إلا كسره ولا قبرًا إلا سواه ولا صورة إلا لطخها ؟** » .. فقال « سبعة » : أنا ، يا رسول اللّٰه . فانطلق ، فهاب أهل المدينة ، فرجع ! فقال علي بن أبي طالب : أنا أنطلق يا رسول اللّٰه . فانطلق ، ثم رجع ، فقال : يا رسول اللّٰه ، لم أدع بها وثنًا إلا كسرته ، ولا قبرًا إلا سويته ، ولا صورة إلا لطختها . ثم قال رسول اللّٰه ﷺ : « **من عاد لصنعة شيء من هذا فقد كفر بما أُنزل على محمد** »[3] .

فالإزالة والتحطيم هنا ، كانت لرموز وثنية ، بما فيها القبور المعظمة وشواهدها .

ويوم فتح مكة أمر النبي ﷺ عمر بن الخطاب أن يتقدمه إلى الكعبة فيزيل مِنْ داخلها الصور والتماثيل المعبودة والمعظمة ، والتي كانت تمثل إبراهيم وإسماعيل ومريم عليهم السلام ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حنبل .

(٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد .

فعن ابن جريج : « أن النبي ﷺ ، نهى عن الصور في البيت ، ونهى الرجل أن يصنع ذلك ، وأنه أمر عمر بن الخطاب زمن الفتح ، وهو بالبطحاء ، أن يأتي الكعبة فيمحو كل صورة فيها ، ولم يدخل البيت حتى محيت كل صورة فيه »[(١)]

ويروي ابن عباس أن النبي ﷺ « لما رأى الصوَر في البيت (يعني الكعبة) لم يدخل ، وأمر بها فمحيت . ورأى (صور) إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، بأيديهما الأزلام[(٢)] ، فقال : « قاتلهم الله ! و الله ما استقسما بالأزلام قط »[(٣)] !

وفي البخاري أن عمر بن الخطاب كان يمتنع عن دخول الكنائس من أجل ما فيها من التماثيل والصور المعبودة « وكان ابن عباس يصلي في البيعة إلَّا بيعة فيها تماثيل » .

فالنهي والتحريم في النظرية والتطبيق يستهدف مظان الشرك ، وشراك الوثنية والروافد التي تحفظ الحياة لنقيض عقيدة التوحيد ، أو تغبش نقاء هذا التوحيد ، وليس التصوير أو النحت أو الرسم كفن من فنون الجمال . فالأول – مصادر الشرك ورموزه ومظانه – بينه وبين التوحيد الإسلامي العداء والتناقض القائم والصراع الذي لا يزول ، أما الفن التشكيلي – رسمًا ونحتًا وتصويرًا – فإنه لون من ألوان النشاط الجمالي للإنسان ، يدور الحكم فيه والموقف منه مع علته وغايته ومنفعته وجودًا وعدمًا ، إنْ في الإباحة أو الاستحباب ، أو المنع ، كراهية أو تحريمًا .

فإذا ما جئنا إلى التجربة العملية – وأيضًا الذاتية – لرسول الله ﷺ مع الصور ، وفي داخل بيته ، ومع أهله – رأينا الأحاديث التي تحكي هذه التجربة شاهدة على هذا الذي نقول ، فعندما تكون الصور مظنة شبهة الإيحاء بتعظيمها ، أو تمثل شاغلًا يصرف المصلي عن الحضور المستغرق في صلاته ومثوله بين بدي مولاه ، أو مظنة شبهة الإيحاء بأن التوجه في الصلاة إنما هو إليها ؛ عندما يكون الأمر ذلك ، أو نحوًا منه ، أو موهمًا لشيء مما يحتويه ، يكون نهي الرسول ﷺ عنها ، ودعوته لإزالتها ، فإذا ما تحولت هذه الصور عن أماكنها هذه ، فزالت عنها تلك المظنة والشبهة ، غدت مقبولة في بيت النبوة ، بل أصبحت مما يستخدمه الرسول ﷺ !

---

(١) رواه أبو داود والإمام أحمد .

(٢) الأزلام : مفردها : زلم : السهام التي كان يستقسم بها المشركون في الجاهلية ، كانوا يكتبون على أحدها أمرًا ، وعلى آخر : نهيًا ، وعلى واحد منها : افعل ، وعلى الثاني : لا تفعل . ويستقسمون بها عند إرادة السفر أو القيام بعمل ما .

(٣) رواه الإمام أحمد .

فعائشة أم المؤمنين ، تروي الحديث فتقول : قدم رسول اللَّه ﷺ ، من سفر ، وقد اشتريت نمطًا (ثوبًا من صوف أو : بساطًا) فيه صورة ، فسترته على سهوة بيتي (السهوة : الرف ، أو الطاق ، أو الكُوَّة) فلما دخل ﷺ ، كره ما صنعت ، وقال : « تسترين الجُدُر يا عائشة ؟! » فطرحته ، فقطعته مرفقين (وسادتين) ، فقد رأيته متكئًا على إحداهما وفيها صورة [١] .

فكراهة الرسول هنا للصورة قد ارتبطت بكونها ترفًا يستهدف مجرد ستر الجُدُر ! وبكونها بهذا الوضع في مثل هذا الموقع مما يستقبله المصلي ، فتشغله ، أو توهم بمظنة استقبالها في الصلاة ، فلما انتقلت الصورة إلى الوسادة ، لم يكرهها رسول اللَّه ، ولم ينه عنها ، بل استخدم الوسادة « وفيها الصورة » ، كما تقول عائشة في الحديث .

ويؤكد هذا التفسير - هذا إذا كان محتاجًا إلى تأكيد - حديث الصحابي أنس بن مالك - وهو خادم الرسول ، العارف بشؤون منزله - الذي يقول فيه : كان قرام (ستر) لعائشة قد سترت به جانب بيتها ، فقال رسول اللَّه ﷺ : « **أميطي عنا قرامك هذا ، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي** » [٢] فالنهي خاص ومعلل بمكان وضعه ، والسبب في إزالته هو أن تصاويره تعرض أمام الرسول إذا قام للصلاة ، أي أن العلة هي قصد الابتعاد عن ما يشغل المصلي عن الصلاة ، وإزالة كل ما من شأنه إيجاد شبهة مظنة التعظيم لغير اللَّه .

ولذلك فعندما تزول هذه الشبهات وهذه المظان وهذه المحاذير عن الصور والتماثيل ، فإن الحكم فيها والموقف منها يتغير بالتأكيد ، فليس القصد هو تحريم الصور والتماثيل ، إذا كانت فنا جميلًا يرتقي بالحاسة الفنية والمشاعر الجمالية للإنسان ، لمجرد أنها فن ، وبعِلَّة أنها صور وتماثيل .

وإذا كان القرآن الكريم - كما سبقت إشارتنا - قد حكى لنا نبأ التماثيل في عهد النبي سليمان ﵇ ، باعتبارها نعمًا إلهية يصنعها صانعوها بإذن اللَّه ، فإن النبي ﷺ ، يحدثنا عن سوق في الجنة كل بضاعتها الصور ، صور النساء والرجال ! ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب يقول الرسول ﷺ : « **إن في الجنة سوقًا ما فيها بيع ولا شراء إلا الصور من النساء والرجال ، فإذا اشتهى الرجل صورة دخل فيها ...** » [٣] فهي هناك لن تقود إلى شرك أو وثنية ؛ ومن ثم فهي حلال ؛ بل نعمة من نعم اللَّه ﷻ على الصالحين من عباده في جنات النعيم .

(١ - ٣) رواه الإمام أحمد .

بل إن مجتمع المدينة ذاته ، ذلك الذي شهد التحريم للصور - نظريًّا وعمليًّا - عندما كانت مظنة الشرك بالله والتعظيم لسواه ، إن هذا المجتمع ذاته قد تغيرت نظرته للصور والتماثيل عندما أخذ يبرأ من مرض الوثنية والتعدد في المعبود ، فعندما دخل المسور بن مخرمة على عبد الله بن عباس « يعوده في مرضٍ مرِضَه ، فرأى عليه ثوب استبرق وبين يديه كانون عليه تماثيل ، فقال له : « يا ابن عباس ! ما هذا الثوب الذي عليك ؟! قال : وما هو ؟! قال : « **استبرق** ! » قال : والله ما علمت به ، وما أظن رسول الله ﷺ ، نهى عنه إلا للتجبر والتكبر ، ولسنا بحمد الله كذلك . قال : فما هو الكانون الذي عليه الصور ؟ قال ابن عباس : ألا ترى كيف أحرقناها بالنار ؟! »[1] .

فابن عباس هنا يجتهد فيرى أن علة تحريم لبس الإستبرق هي التجبر والتكبر ، فإذا زالت العلة زال التحريم .. ويجتهد ، كذلك فيرى أن علة تحريم التماثيل هي التعظيم لها ، أو شبهة التعظيم والعبادة لها من دون الله ، فأما وقد وضعت حيث لا تعظيم لها ، وأما وقد أَمِنَ الناس من مظنة عبادتها ، وغدت مجرد حلية يتزين بها الكانون ؛ فإنه لا تحريم .

وعندما ينزع الصحابي أبو طلحة الأنصاري نمطًا (ثوبًا من صوف - سترًا) من على فراشه ، فيسأله الصحابي سهل بن حنيف : لم تنزعه ؟! فيقول : لأن فيه تصاوير ، وقد قال فيها رسول الله ﷺ ما قد علمت ! يرد عليه سهل بن حنيف قائلًا : أو لم يقل الرسول : **إلا ما كان رقمًا في ثوب ؟!** »[2] فنعلم من ذلك أن النهي ليس مطلقًا ، وإن ما كان مقصودًا به منفعة الزينة والجمال - من الصور - وبعيدًا عن شبهات مظان الوثنية والشرك والعبادة - كالصور إذا كانت « رقمًا في ثوب » أي نقشًا يزينه ويجمله - فلا نهي عنه ، في هذه الحال ، ولا تحريم له !

إذن فالسنة النبوية ، مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم ، لا تحرم الصور والتماثيل على التعميم والإطلاق .. وإنما التحريم فيها ، كالتحريم في القرآن ، خاص ورهن ومشروط بالمواطن التي تصبح فيها الصور والتماثيل شراكًا للشرك وحبالًا للوثنية وسبلًا لتعظيم غير الله .. أما إذا كانت للمنفعة ، وتجميل الحياة وزينتها المشروعة ، وتخليد القيم الفاضلة وتزكيتها ، وتنمية مشاعر الجمال الإنسانية .. فإن موقف السنة النبوية يصبح معها

---

(١) رواه الإمام أحمد .

(٢) رواه الإمام أحمد - (ومثله مروي عند البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه) .

لا ضدها ؛ لأنها بذلك تنقل من الأمور الضارة إلى حيث تصبح واحدة من نعم اللَّه على الإنسان !

وموقف الفقهاء :

وإذا كان لنا أن نشير إلى موقف الفقهاء من هذه القضية .. قضية « الفنون الجمالية » بعامة ، و « فنون التشكيل » على وجه الخصوص .. فمن المهم أن ننبه على أن بعضًا من الفقهاء في فكرنا الإسلامي قد انحازوا إلى صف التحريم لهذه الفنون ، بدءًا من الغناء والموسيقى وانتهاء بالرسم والنحت والتصوير .. وأن هؤلاء الفقهاء ، الذين اختاروا موقف « المنع .. أو الكراهية .. أو التحريم » ، قد وقفوا عند حرفية وظواهر المأثورات التي منعت أو حرمت هذه الفنون ، رغم العلل التي قدحت وتقدح في صحتها ، ولم ينحازوا إلى المأثورات التي أباحت هذه الفنون .. وذلك فضلًا عن أنهم لم يقدموا التفسير الذي يربط المأثور بملابسات قوله ، وبالعلة والحكمة التي يجب أن يدور معها حكمه وجودًا وعدمًا .. إن هؤلاء الفقهاء قد وقفوا هذا الموقف ، لا غفلة منهم ولا تقصيرًا - كما قد يحسب الذين يسيئون الفهم والتفهم - وإنما كان ذلك لأسباب في مقدمتها :

أ - أن هذه الفنون في تاريخنا الحضاري سرعان ما غلبت عليها علل المجون والتخنث وانحرافات الفساق ، حتى غدت معاول للهدم وشراكًا للترف الذي أصاب قوى الأمة وقدراتها بالتفكك والانحلال ، حدث ذلك في دوائر الأمراء .. والسراة ، والعامة على حد سواء .. بل لقد استخدم بعض الأمراء فنون الانحلال سلاحًا يشل قدرات الأمة عن المعارضة والتطلع إلى السلطة والسلطان !

ب - أن التصوف الفلسفي ذا المنطلقات والجذور « الغنوصية - الباطنية » ، وقد ذهب به الغلو في استخدام « السماع » و « الوجد » ، وذهبت به تصورات « الحلول » و « الفناء » و « وحدة الوجود » إلى الحد الذي جعل هؤلاء الفقهاء - وهم الأعداء الألداء لهذا التصوف - يرون في هذه الفنون شراكًا تغبش عقائد الأمة وتعطل طاقات الإبداع لدى أبنائها - لقد عادت هذه الفنون - بنظر هؤلاء الفقهاء - مرة أخرى إلى دائرة المنع والتحريم عندما دارت علل الأحكام فيها إلى دائرة الضرر المحقق أو على العقائد والشرائع ، كما كان الحال عندما ظهر الإسلام .

تلك هي - في تقديرنا - أسباب انحياز نفر من فقهاء تلك العصور ، التي غلبت

على فنونها هذه التحولات انحيازهم إلى القول « بالتحريم » ... وهي أسباب تؤكد على صدق المنهج الذي نعالج به موقف الإسلام في هذه الفنون .

ومع ذلك فإن التاريخ الفكري للفقه والفقهاء في حضارتنا ، لم يخل من مواقف فكرية - بل وممارسات عملية - إيجابية لعدد من أعلام الفقه والأصول إزاء هذه الفنون ، لا الغنائية فقط ، كما أسلفنا الإشارة إلى نماذجهم - كابن حزم والغزالي مثلًا - وإنما أيضًا إزاء فنون التشكيل !

إن قطاعًا مهمًا من المفسرين للقرآن ، ومن الفقهاء - وخاصة فقهاء المذهب الخارجي - قد أباحوا التصوير والنحت ، إذا كانت لهما ضرورة اجتماعية أو تربوية .. وعلى سبيل المثال :

● فالمفسر : النحاس ، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي (٣٣٨هـ - ٩٥٠م) يحدثنا عن أن قومًا من المفسرين والفقهاء ، قد قالوا : « إن عمل الصور جائز » ، وأنهم استدلوا بالآية التي جعلت من صنع التماثيل لنبي الله سليمان نعمة الله ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ ﴾ واستدلوا كذلك بصنع المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام - بأمر الله - لتماثيل الطير ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران : ٤٩] . فعيسى قد صنع تماثيل للطير من الطين ، وجاز ذلك عندما لم تكن شبهة وثنية تلحق بالعقائد بسبب هذه التماثيل .

● ويحدثنا المفسر الأندلسي : مكي بن حيموش (٣٥٥ - ٤٣٧هـ/٩٦٦ - ١٠٤٥م) في كتابه (الهداية إلى بلوغ النهاية) - وهو سبعون جزءًا في معاني القرآن وتفسيره - يحدثنا عن « أن فرقة تجوز التصوير » ، مستدل بهذه الأدلة ذاتها [1] .

● والقرطبي ، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ - ١٢٧٣ م) يشير إلى اجتهاد فقهاء المذهب المالكي بجواز التماثيل عندما تقتضيها ضرورات التربية ، وذلك مثل تربية البنات ، التي تستدعي تعويدهن على اللعب بالدمى - من « عرائس » وغيرها - فيقول : « ... وقد استثنى من هذا الباب (باب الخلاف في التحريم .. أي أن هذا المستثنى متفق على حله) لُعب البنات ، لما ثبت عن عائشة أم المؤمنين أن النبي ﷺ ، تزوجها وهي بنت سبع سنين ، وزفت إليه وهي بنت تسع ، ولُعبها معها .. قالت : كنت ألعب بالبنات

(١) (الجامع لأحكام القرآن) ، (٢٧٢/٤) .

(أي اللعب - الدمى - العرائس) عند النبي ، وكان لي صواحب يلعبن معي ، فكان رسول اللَّه إذا دخل ينقمعن (أي يتغيبن مختفيات وراء الستر) منه ، فيسربهن (يبعثهن) إليَّ فيلعبن معي » [1] .

فعائشة أم المؤمنين تلعب بعرائسها - وهي دمى وتماثيل لأحياء آدمية - مع صواحبها .. ورسول اللَّه ﷺ يرى ويرضى بل يبعث لها بصواحبها يلاعبنها إذا هن اختبأن حياء منه !

وفي (طبقات ابن سعد) ما يفيد تنوع هذه الدمى ، فلقد كانت فيها دمى للخيل - أيضًا - وهي الأخرى صور أحياء - فعن عائشة ، قالت : دخل رسول اللَّه ﷺ يومًا وأنا ألعب بالبنات ، فقال : « **ما هذا يا عائشة ؟** » فقلت : خيل سليمان . فضحك ! [2] .

ثم يعقب القرطبي على هذه القضية ، فيحكي أن العلماء قد أباحوا الدُّمى واللعب بها ، للدور الذي تقوم به في التربية ، وخاصة تربية البنات « حيث يتدربن على تربية أولادهن » منذ الصغر بالألفة التي تنشأ بينهن وبين الدمى (العرائس) والأطفال .. [3] فعندما تكون المنفعة - مادية أو جمالية أو هما معًا - فإن الاجتهاد الإسلامي يزكي إباحة فنون التشكيل .

● بل إننا واجدون لدى مجتهد آخر من مجتهدي المذهب المالكي ما هو أكثر من إباحة الصور والتماثيل ، التي تتطلبها مصالح الأمة العملية وتنمية معارفها العملية وتربية حاستها الفنية وتهذيب طباعها وسلوكها .. واجدون لدى الفقيه الأصولي الإمام القرافي ، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ - ١٢٨٥م) الاشتغال بفن النحت والتصوير ، وليس مجرد الإفتاء بإباحته فقط ! فلقد تحدث عن ممارسته لفن صناعة الدُّمى والتماثيل ، فقال في كتابه (شرح المحصول) : « ... بلغني أن الملك الكامل (٥٧٦ - ٦٣٥هـ/١١٨٠ - ١٢٣٨م) وضع له شمعدان -وهو عمود طويل من النحاس له مراكز يوضع عليها الشمع للإنارة - كما مضى من الليل ساعة انفتح الباب منه وخرج

---

(١) رواه مسلم والبخاري وابن ماجه [وتحديد القرطبي لسن زواج عائشة رأي مرجوح] .

(٢) طبقات ابن سعد (٤٢/٨) ، طبعة دار التحرير ، القاهرة .

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٢٧٤/١٤ ، ٢٧٥) ، . (بل إن للمرء أن يتساءل هل كانت هذه التماثيل - اللعب) ، تقوم في حياة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها - وهي التي لم تنجب - بدور الإشباع ! فيكون لحِلِّها سبب آخر - الضرورة والحاجة - يضاف إلى ما لحلها من أسباب ؟ إنه تساؤل وارد .. وللتأمل في جوابه مكان .

منه شخص يقف في خدمة الملك ، فإذا انقضت عشر ساعات (أي حان وقت الفجر) - طلع الشخص على أعلى الشمعدان ، وإصبعه في أذنه ، وقال : صبح الله السلطان بالسعادة . فيعلم أن الفجر قد طلع » .

يحكي الإمام القرافي عن هذا الشمعدان الذي استخدمت فيه التماثيل - تماثيل الإنسان - آلة يقاس بها الزمن ، وفيها الحركة والصوت معًا ! .. ثم يعقب فيتحدث عن تجربته هو في صنع شمعدان مماثل به إلى جانب تمثال الإنسان ، تمثال أسد ، فيقول : « ... وعملت أنا هذا الشمعدان ، وزدت فيه : أن الشمعة يتغير لونها في كل ساعة . وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة ، في كل ساعة لها لون ، فإذا طلع شخص على أعلى الشمعدان ، وإصبعه في أذنه ، يشير إلى الأذان ، غير أني عجزت عن صنعة الكلام »[1] .

فهنا .. فقيه مجتهد ، وأصولي بارز ، يمارس صناعة الفن التشكيلي ، فكان مَثَّالًا ، يصنع تماثيل الإنسان والحيوان وفي صنعته هذه تتتابع وتتعدد الألوان .. جمالًا ينفع الإنسان ، المنفعة المادية والجمالية كلتيهما !

وهكذا .. فإلى جانب الذين منعوا التصوير والنحت ، في تراثنا الفقهي ، كان هناك الذين أباحوا هذا الفن ، بعد أن أمنت الأمة خطر الشرك وعبادة التماثيل والصور ، بل كان هناك الفقهاء المجتهدون الذين مارسوا هذه الصناعة ، فكانوا « فقهاء - مجتهدين - فنانين » .

وفي العصر الحديث :

عندما شرعت مدرسة التجديد والإحياء الديني تزيل عن الفكر الإسلامي غبار عصور الجمود والتراجع الحضاري - المملوكية العثمانية - وجدنا واحدًا من أبرز مهندسي ذلك التجديد ، وهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/١٨٤٩ - ١٩٠٥م) يطرق هذا الباب ، باجتهاده وتجديده ، فيعلن مباركة الإسلام للفنون الجميلة ، منبهًا على دور فنون التشكيل - رسمًا ونحتًا وتصويرًا - دورها النافع والضروري في تسجيل الحياة وحفظها ، وفي ترقية الأذواق والحواس ، والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال ! ..

---

(١) مقدمة تحقيق الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (ص ١٥) .

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية – قضية دور « الفنون التشكيلية » في حياة الأمة – أثناء سياحته في جزيرة (صقلية) سنة (١٩٠٣م) .. ففي « صقلية » زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التي تحفظ وتحكي – بالصور والتماثيل آثار الغابرين ، وكأنها من سجلات التاريخ .. وكان يرسل إلى مجلة (المنار) فصولًا يحكي فيها مشاهداته في رحلته ، وفي هذه الفصول كتب عن هذه الفنون ، وعرض لرأي الإسلام في الصور والتصوير والرسم وصناعة التماثيل .

والذين يتأملون الصفحات التي كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية ، يطالعهم الشيخ ذواقة للفن ، عاشقًا للإبداع الفني ، مبصرًا الخيوط التي تربطه بفنون العرب المألوفة لعامة الناس ، الأمر الذي يضيف إلى تجديده في الدين والأدب واللغة وأساليب الإنشاء قسمة أخرى تجعل له فضلًا لا ينكر في السعي لتجديد حياة الأمة بمختلف سبل التجديد ، ومنها الفنون ! .. فهو يتحدث في شاعرية راقية ، عن الرسم كفن يضاهي الشعر – الذي هو ديوان الأمة العربية منذ القدم – غير « أن الرسم : شعر ساكت ، يرى ولا يسمع ، كما الشعر : رسم يسمع ولا يرى ؟! .. » [1] .

ثم يعرض للحديث عن منافع هذه الفنون ودورها في حفظ تراث الأمة ، وما يعنيه ذلك من حفظ للعلم والحقيقة والتاريخ ، كي تظل شاهدة فاعلة لمن يأتي من أجيال .. « فحفظ الآثار – الرسوم والتماثيل – هو حفظ للعلم والحقيقة ، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها ! .. » [2] .

ثم يأتي الأستاذ الإمام إلى القضية الشائكة والخلافية .. قضية موقف الإسلام من هذه الفنون وأصحابها ، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها – ومن ثم حلها – وذلك لتغير الملابسات والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية ، يوم كانت الرسوم والصور والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله ، أو على الأقل كانت مظنة شبهة ، لتعظيمها دينيًا ، فكان أن نهى عنها الرسول عليه الصلاة والسلام – أما الآن ، وبعد زوال الخطر بالكلية ، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني ، وبعد أن وضحت وتأكدت منافعها في ترقية أذواق الأمة ، وحفظ حقائق تاريخها وعلومها ، فإن رضاء الإسلام ومباركته لها ، أمر لا شك فيه ! ..

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٢/٢٠٤) .

(٢) المصدر السابق (٢/٢٠٥) .

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده في هذا الميدان ، كان يوجه حديثه إلى الناس عبر الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ/ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م) صاحب مجلة (المنار) .. وكانت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها مشاهد سياحته دون توقيع .. وكان يتولى يومئذ منصب « مفتي الديار المصرية » ، ويتربع على عرش الإمامة والاجتهاد في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها ! ..

وفي هذه الفصول أخذ الشيخ محمد عبده يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا ، عن هذه القضية ، فقال بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف « صقلية » وأديرتها وكنائسها ومقابرها وميادين مدنها ، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والصور والتماثيل في « حفظ العلم ، وتخليده » - قال :

« وربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام ، وهي : ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية ؛ إذا كان القصد منها ما ذكر ، من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية ، وأوضاعهم الجسمانية ؟ هل هذا حرام ؟ أو مكروه ؟ أو مندوب ؟ أو واجب ؟ ... فأقول لك :

إن الراسم قد رسم والفائدة محققة لا نزاع فيها ، ومعنى العبادة وتعظيم التماثيل أو الصورة قد محي من الأذهان ، فإما أن تفهم الحكم من نفسك ، بعد ظهور الواقعة ، وإما أن ترفع سؤالًا إلى « المفتي » ، وهو يجيبك مشافهة - (لاحظ أن المفتي هو المتكلم .. وهذا جوابه ؟!) - فإذا أوردت عليه : « **إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون** » ، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح ، فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك :

إن الحديث جاء في أيام الوثنية ، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين : الأول : اللهو . والثاني : التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين . والأول مما يبغضه الدين ، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه ، والمصور في الحالين شاغل عن الله ، أو مُمهِّد للإشراك به ، فإذا زال هذان العارضان ، وقصدت الفائدة ، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات ، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف ، وأوائل السور ، ولم يمنعه أحد من العلماء ، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضوع النزاع ، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه ، على الوجه الذي ذكر .

أما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات في محل فيه صور ، طمعًا في أن الملكين

الكاتبين ، أو كاتب السيئات على الأقل لا يدخل محلًّا فيه صور ، كما ورد [1] ، فإياك أن تظن أن هذا ينجيك من إحصاء ما تفعل ؟! ، فإن اللّه رقيب عليك وناظر إليك حتى في البيت الذي فيه صور ، ولا أظن أن المَلَك يتأخر عن مرافقتك إذا تعمدت دخول البيت الذي فيه صور !

ولا يمكنك أن تجيب المفتي : بأن الصورة على كل حال مظنة العبادة ، فإني أظن أنه يقول لك : إن لسانك أيضًا مظنة الكذب ، فهل يجب ربطه ؟! ، مع أنه يجوز أن يصدق ، كما يجوز أن يكذب ..

وبالجملة ، فإنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين ، لا من جهة العقيدة ولا جهة العمل ، وليس هناك ما يمنع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صورة الإنسان والحيوان لتحقيق المعاني العملية وتمثيل الصور الذهنية .. » [2] .

هكذا صاغ الأستاذ الإمام في الفنون التشكيلية ما يشبه الفتوى الشرعية ، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية والتاريخية ، بل « وسيلة من أفضل وسائل العلم » ، وأنها فنون راقية ، ترتقي بذوق الإنسان ، كما يرتقي به فن الشعر ، وغيره من الفنون التي ليس على الإبداع فيها كلام ولا ملام في الإسلام ! ..

وهو بذلك قد كتب صفحة في كتاب التجديد الإسلامي .. تجديد حياة الأمة بتجديد الفكر الذي يحكم هذه الحياة ! ..

وبعد ...

فهل هناك شك الآن ، وبعد هذا الذي سقناه عن موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال في الإبداع الإلهي ، ومن ثم من الفنون الجميلة ، التي ترتقي بالذوق والحس الإنساني ليدرك آيات الجمال هذه ، فيرتقي على سلم الشكر لصانع هذا الجمال ! .. هل هناك شك ، بعد هذا الذي قدمناه ، في أن موقف المنهج الإسلامي من هذه الفنون الجميلة – من تذوقها ، وممارستها – هو موقف الود والتعاطف ، والتزكية والمباركة ؟ .. وذلك على الرغم من شيوع مواقف ومقولات المخاصمة المفتعلة بين الإسلام وبين هذه الفنون ؟! ..

---

(١) يشير الأستاذ الإمام إلى حديث : « لا تدخل الملائكة بيتًا فيه جُنُب ولا صورة ولا كلب » – رواه أبو داود والنسائي والدارمي والإمام أحمد .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (٢/٢٠٥ ، ٢٠٦) .

إن الإسلام لا يخاصم الجمال ، ولا يعادي فنونه .. والمسلم الأمثل لا يمكن أن يكون ذلك المتجهم ، الذي ينزع عن جماليات الحياة « مباركة الإسلام » ! .. فقط هناك المعايير الإسلامية - الاعتقادية والأخلاقية - التي يجب أن تحكم موقف المسلم تجاه هذه الفنون ، حتى تظل مصدرًا حقيقيًّا للخير والجمال في حياة الإنسان ..

● فالاقتصاد والاعتدال في الاشتغال بهذه الفنون ، وفي ترويجها مطلب إسلامي ؛ وذلك حتى لا يختل توازن اهتمامات الأمة بمختلف نواحي وميادين النشاط اللازم لتكامل وتنمية طاقات وملكات وحياة الإنسان ..

إن الاقتصاد والاعتدال - الذي ينفي وينكر طرفي الغلو - هو ميزان الإسلام ومعياره في كل ميادين النشاط الإنساني .. فالقرآن يأمرنا به ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾ [الأعراف : ٣١] ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ ﴾ [القصص : ٧٧] .. ورسول الله ﷺ ، يؤكد هذا البلاغ القرآني في بيانه النبوي ، فيقول : « **كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا ، ما لم يخالطه إسراف أو مخيلة** » [1] .. ويتحدث إلى من غالى في العبادة والنسك ، فصام النهار وقام الليل ، مهملًا زوجه ودنياه ، فيقول : « .. **إني أصوم وأفطر ، وأصلي وأنام ، وأمس النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني** [2] .. **وإن لزوجك عليك حقًّا ، وإن لزورك - (أي زائريك) عليك حقًّا ، ولجسدك عليك حقًّا** .. » [3] .

● إن انفعال النفس الإنسانية بجماليات الحياة هو فطرة فطر اللّٰه النفس الإنسانية السوية عليها .. والإسلام يريد لكل الفنون ؛ حتى تكون بحق جزءًا من جماليات هذه الحياة ، أن لا تعاند الفطرة الإنسانية ، بل أن تكون عونًا على ترقيتها وتهذيبها .. يريدها سبلًا لتهذيب النفس والارتقاء بملكات وطاقات وغرائز الإنسان .. ولا يريدها عوامل تحلل وانحلال ومعاول هدم وإثارة لغرائز العنف والغضب والشهوة واللذة المادية في الإنسان .. يريدها فنونًا جميلة ومتجملة بأخلاقيات الإسلام ! ..

وإذا كان لكل شعب من الشعوب فنونه الموروثة ، والتي غدت وتغدو سمة من

---

(١) رواه البخاري وابن ماجه .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والدارمي والإمام أحمد - من حديث عبد اللّٰه بن عمرو بن العاص .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

سمات تميزه القومي عن الشعوب الأخرى ، فإننا نريد للفنون الموروثة لشعوب الأمة الإسلامية وقومياتها أن تخضع لما خضعت له المواريث الفكرية لهذه الشعوب عندما دخلت دين الإسلام واندمجت في أمة الإسلام .. نريد لهذه الفنون أن « تحيا » وأن «تتطور » ، وفقًا لمعايير الإسلام في الاعتقاد .. وفي الذوق الجمالي .. وفي الأخلاقيات .. ولا نريدها أن تكون « تقليدًا » لفنون حضارات أخرى ، لا تتخلق بأخلاق حضارة الإسلام .. ولا أن تكون « مسخًا مشوهًا » لفنون تلك الحضارات ! ..

● وإذا كانت المهمة الأولى للفنون الجميلة في حياة الإنسان ، هي الارتقاء بروحه على درب الإدراك والاستمتاع بآيات الجمال الإلهي في هذا الكون .. فإن الإسلام يتقدم على هذا الدرب خطوات أبعد ، ليجعل من هذه الفنون سبيلًا من السبل التي تصوغ « الإنسان – الرباني » ، الذي يدرك معنى أن الله « جميل » ، وأن « ربانية » الإنسان رهن بشوقه وتعلقه وسعيه على درب التخلق بالأخلاقيات الجميلة .. درب الوعي بالجمال الإلهي المبثوث في هذا الوجود .. وأيضًا الاستمتاع بلذات هذا الجمال ! ..

ومع هذه المهمة الإسلامية للتربية الجمالية ، وللفنون الجميلة في حياة الإنسان المسلم ، فإن للمنهج الإسلامي رسالة يطلب من هذه الفنون أن تنهض بدورها في أدائها .. رسالة الإسهام في حفظ الفكر ونشر الدعوة بواسطة هذه الفنون ..

إنها سلاح فعال في البلاغ إلى الناس .. ومن الممكن – بل الواجب – أن تكون – كفنون القول – أداة للبلاغ المبين برسالة الإسلام !..

* * *



الجهاد في سبيل الله

- الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام .

الجهاد سبيل التطبيق لمنهج الإسلام

إذن هو منهج : « إلهي المصدر » .. إنساني « الفهم والاستخلاص .. والموضوع » .. « شامل ، في النظرة ، والإحاطة والتطبيق » .. يحكم مسيرة الإنسان ، ويجيب على علامات استفهامه ، ويمثل بالنسبة لباصرته وبصيرته معالم الطريق وأعلام دليل العمل .. ليس من حيث كون الإنسان هذا فردًا فقط - عليه تكاليف عينية - وإنما من حيث هو « مدني - اجتماعي » أيضًا قد فرض الإسلام عليه فروضًا اجتماعية ، توجه الخطاب بها إلى الجماعة - الأمة .

من أين جاء ؟ .. ولماذا ؟ .. وأين يحيا ؟ ومكانه ومكانته بالنسبة للغير ؟ .. وكيف يحيا ؟ .. ولماذا ؟ .. وإلى أين المصير ؟ .. وعلى أي نحو ؟ .. ولماذا ؟؟

وبسبب من هذه الشمولية والاجتماعية - التي أَلَّفَت ما بين الفرد والأمة .. وتكاملت وترابطت فيها فروض العين وفروض الكفاية - لم يقف المنهج الإسلامي عند حدود مجرد « النسق الفكري - النظري » .. ، بل تبدى منهجًا يستحيل تحقيق وجوده إلا إذا تجسد في التطبيق .. فالإسلام ليس « نِحْلَة فكرية » ، ولا مجرد « مذهب نظري » ، وإنما هو دين يحقق للإنسان « الانتماء - الفعال » و « الفعل - المنتمي » .. هو عقيدة وشريعة ، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معيشة وبناء قائم وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق ..

ولعل هذه الحقيقة - حقيقة توقف اكتمال الإسلام على تجسد منهجه في الحياة العملية - كانت إحدى الحقائق التي أشارت إليها الآية الكريمة ﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴾ [المائدة : ٣] ، فهي قد جاءت تكتنفها من قبل ومن بعد ، تشريعات مدنية وحياتية كثيرة .. وهي قد نزلت بعرفة يوم الحج الأكبر - في حجة الوداع - ومع هذه التشريعات المدنية التي حفت بها ، كانت خطبة النبي ﷺ ، في ذلك اليوم - خطبة حجة الوداع - عقدًا اجتماعيًا تشريعيًا يقرر الحقوق المدنية لأمة الإسلام .. وإذا كان حديث هذه الآية الكريمة عن اكتمال الدين ، لم يعن أنها كانت آخر الوحي القرآني ، ولا آخر الأحكام التي نزل بها الوحي ، « فلقد نزل بعد ذلك قرآن

كثير ، ونزلت آية الربا ، ونزلت آية الكلالة ، إلى غير ذلك » [١] ، كما يقول المفسرون .. فإنها قد عنت - والله أعلم - أن هذا الاكتمال الذي كان قد تم للدين يومئذ هو تجسده في التطبيق ، فبعد فتح مكة ، واكتمال الدولة ، وتجسد الشريعة حياة تحياها الأمة الجديدة ، خرجت الدعوة من إطار « الفكر » الذي يغالب « الواقع » ، إلى إطار الدين الذي يسود « الواقع » ويحياه الناس .. فاكتمال الدين ، واكتمال المنهج الإسلامي ، بسبب من طبيعته ومقاصده ، لا يتأتى بغير قيامه في الواقع وتجسده في مختلف ميادين الحياة ، إنه رهن باللحظة التي لا نقف فيها مع القرآن عند مرحلة « التلاوة » وإنما يصبح - بالجهاد - حياة يحياها المسلمون !..

لقد ذهب الصحابي سعد بن هشام بن عامر ﷺ إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، عقب وفاة رسول الله ﷺ ، سائلًا :

« - يا أم المؤمنين ، أنبئيني عن خلق رسول الله ﷺ .

- فقالت : ألست تقرأ القرآن ؟

- قال : بلى .

- قالت : فإن خلق نبي الله كان القرآن » ! [٢] .

هنا ، كان القرآن قد تحول - بالجهاد - عبر الذين فقهوه ، إلى طاقة حية ، أقامت في الواقع بناءً حضاريًّا - الدولة لبنة من لبناته - تتجسد فيه روح القرآن ! .. ولم يقف الأمر عند حدود « الفكر » ، كالحفظ والترتيل للآيات ، ولا مجرد الفقه للمرامي والمقاصد والأغراض .

إذن فالجهاد لتجسيد وتطبيق منهج الإسلام ، هو قسمة من قسمات هذا المنهج ، يستحيل اكتماله بدونها ، ولأمر ما كان الجذر اللغوي لكل من « الاجتهاد » و« الجهاد » جذرًا واحدًا . فالجهد هو أصلهما .. وبذل الوسع واستفراغ الجَهْد في ميادين الفكر ، هو « الاجتهاد » .. وبذل الوسع واستفراغ الجَهْد لوضع هذا « الاجتهاد الفكري في الممارسة والتطبيق ، بكل السبل وفي مختلف الميادين ، هو « الجهاد » الذي يحقق المقاصد والغايات الحقيقية من « الاجتهاد » .. إنهما وجهان لعملة واحدة ، هي منهج الإسلام !

---

(١) القرطبي - الجامع لأحكام القرآن (٦/٦١ ، ٦٢) .

(٢) رواه مسلم .

وإذا كان « الجهاد » في العُرف الإسلامي ، إنما يعني : الدعوة إلى الدين الحق .. واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل ، في مختلف الميادين التي ينتصر فيها وبها هذا الدين الحق .. [١] فإنه بداهة أعم وأشمل من « القتال » .. إنه الفريضة الاجتماعية - الكفائية - التي فرضها اللّه على طلائع هذه الأمة .. أن تبذل الوسع وتستفرغ الجهد في « ميدان العمل » لتجسد وتطبق ثمرات الجهد الذي استفرغته والوسع الذي بذلته في « ميدان الفكر » ، وليتجسد « الاجتهاد » « بالجهاد » ! ..

ولهذه الحكمة كان مقام الجهاد عاليًا في رسالة الإسلام وتكاليف الأمة ومعالم المنهج الإسلامي .. إنه « سنام » أمر الإسلام ، كما علمنا رسول اللّه ﷺ : « **رأس الأمر : الإسلام ، وعموده : الصلاة ، وذروة سنامه : الجهاد** » [٢] ، وهو « سياحة » الأمة الإسلامية بمختلف ميادين الحياة .. « **إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل اللّه** » [٣] .. وإذا كانت بعض أمم الرسالات قد اتخذت من « الرهبانية » النشاط العملي الذي جسدت به الدين ، فانحصر بذلك دينها في الأديرة والمغارات والرهبنة والرهبان ، وما عدا ذلك فهو خطيئة ، أو دنيا لا علاقة لها بالدين فلقد علمنا رسول اللّه ﷺ أن « النشاط العملي » لأمة الإسلام ، المحقق لدينها ، ليس « الرهبنة » التي تعزل الدين عن الحياة ، بمعناها الأشمل ، وإنما هذا « النشاط العملي » هو الجهاد الإسلامي في مختلف ميادين الحياة .. بل إن « .. **رهبانية هذه الأمة : الجهاد** » [٤] كما قال عليه الصلاة والسلام ..

وصدق اللّه العظيم إذ يقول : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٧٧ وَجَـٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾ [الحج : ٧٧، ٧٨] .. ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَـٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝١٠ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝١١ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ وَمَسَـٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّـٰتِ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝١٢ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا

---

(١) انظر الجرجاني ، التعريفات .

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد .

(٣) رواه أبو داود .

(٤) رواه الإمام أحمد .

نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الصف : ١٠- ١٣] .

إنه ككل معالم المنهج الإسلامي ، فريضة طلائع هذه الأمة .. أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع في استخلاص معالم هذا المنهج – « بالاجتهاد الفكري » – وأن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع ، « جهادًا » يضع معالم هذا المنهج في الممارسة والتطبيق .. تلك هي مهمة طلائع هذه الأمة .. الذين لا يقفون بجهدهم عند « التفقه » – الفكر النظري – إنما يمارسون « الجهاد » – إنذارًا لقومهم – بما فقهوا من الدين .. ﴿ وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾ [التوبة : ١٢٢] .

وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول : « **ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان من أمته حواريون وأصحاب ، يأخذون بسنته ويقتدون بسنته ويقتدون بأمره ، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يؤمرون ، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل** » [(١)] .. فحواريو الرسول ﷺ ، وأصحابه هم طلائع أمته ، المجاهدون في سبيل تطبيق وتجسيد منهج الإسلام ...

تلك هي أبرز معالم المنهج الإسلامي .

منهج « العِلِّيَّة – المتدينة » .. و « السببية – الإلهية » .. فهذا الكون الذي تحكمه الأسباب ، شاهد على أنه مخلوق للخالق الواحد ، المتفرد بالربوبية الحقة ، والقادر المدبر لهذا العالم ... وهذا الخالق ، المنزه عن مماثلة المحدثات ، قد استخلف الإنسان لعمارة هذه الأرض ، وتحقيق بنود عهد الاستخلاف فيها .. وخلق له سبل الوعي وأدوات الفعل ليحقق رسالته هذه ، وأنعم عليه بالإسلام رسالة خاتمة خالدة ، تعطيه المنهج الذي يحقق له – بالوسطية الجامعة – الانتماء والتوازن والاتزان مع كل مظاهر وظواهر وقوى هذا الوجود .. وفرض عليه الجهاد ، حتى يتحقق لهذا المنهج « الوجود – الفاعل » ، فلا تطمسه أو تنسخه عاديات الدهر وبدعه ، كما حدث في أمم الرسالات التي سبقت أمة الإسلام ورسالة نبيه – عليه الصلاة والسلام – وصدق الله العظيم : ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] .

* * *

(١) رواه مسلم .



الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

سُورَة آل عِمْرَان

سُورَة النِّسَاء

سُورَة المَائِدَة

سُورَة الأنعَام

سُورَة الأعـرَاف

سُورَة الحِجْر

سُورَة النَّحْل

سُورَة الإِسْرَاء

سُورَة الـرُّوم

سُورَة لقـمَان

سُورَة الأحـزَاب

سُورَة سَبَأ

سُورَة فَاطِر

سُورَة يسٓ

سُورَة الصَّافات

سُورَة صٓ

سُورَة فُصِّلَت

سُورَة الشّورى

سُورَة الزّخرف

سُورَة الدّخان

سُورَة محمّد

سُورَة الفتح

سُورَة الحُجرات

سُورَة قٓ

سُورَة الانشقاق

سُورَة الطَّارق

سُورَة الأعلىٰ

سُورَة الغَاشِيَة

سُورَة الضّحىٰ

سُورَة العَلق

سُورَة الزّلزلة

سُورَة الإخلاص

* * *

كشاف الأحاديث

(مرتب على أوائل الأحاديث أو أطراف الأحاديث القولية والعملية)

(أ)

(ب)

(ش)

(ص)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ي)

* * *

الكشاف الموضوعي

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

* * *

فهرس المصادر

- **القرآن الكريم .**
- **كتب السنة النبوية :**

– صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

– صحيح مسلم ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٥٥م) .

– سنن الترمذي ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٣٧م) .

– سنن النسائي ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٤م) .

– سنن أبي داود ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٥٢م) .

– سنن ابن ماجه ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٧٢م) .

– سنن الدارمي ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٦م) .

– مسند الإمام أحمد ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣١٣هـ) .

– الموطأ للإمام مالك ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

- **معاجم القرآن والسنة :**

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضع : محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .

– معجم ألفاظ القرآن الكريم ، وضع : مجمع اللغة العربية ، مصر ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٧٠م) .

– المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف ، وضع : وينسنك (أ . ي) وآخرين ، طبعة ليدن سنة (١٩٣٦ – ١٩٦٩م) .

– مفتاح كنوز السنة ، وضع : وينسنك (أ . ي) ترجمة : محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة لاهور ، سنة (١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م) .

- **الكتب الأخرى :**

– ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، تحقيق : أبو الفضل إبراهيم ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٥٩م) .

- ابن الأثير : أُسد الغابة في معرفة الصحابة ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٢م) .
: الفتاوى الكبرى ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٥م) .
: مجموعة الرسائل الكبرى ، طبعة القاهرة ، سنة (١٤٠٠هـ) .
- ابن حزم الأندلسي : رسالة في الغناء الملهي ، أمباح أم محظور ؟ مطبوعة ضمن رسائل ابن حزم ، جـ ١ ، تحقيق : د . إحسان عباس ، طبعة بيروت ، سنة (١٤٠١هـ - ١٩٨٠م) .
- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٢٢هـ) .
- ابن رشد أبو الوليد : تهافت التهافت ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٠٣م) .
: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٣م) .
- ابن سعد : الطبقات الكبرى ، طبعة دار التحرير ، القاهرة .
- ابن عبد البر : الدرر في اختصار المغازي والسير ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٦ م) .
- ابن عساكر : تهذيب تاريخ ابن عساكر ، طبعة دمشق .
- ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٣١هـ) .
- ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٧٣م) .
- ابن منظور : لسان العرب ، طبعة دار المعارف ، القاهرة .
- أبو يوسف : كتاب الخراج ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٥٢هـ) .
- أفرام البستاني - إشراف - : دائرة المعارف ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٥٦م) .
- الأفغاني (جمال الدين) : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق : د / محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة (١٩٨١م) .
- الإيجي (العضد) - والجرجاني : شرح المواقف ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣١١هـ) .
- البيهقي : مناقب الشافعي ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٧١م) .
- الجاحظ : كتاب الحيوان ، تحقيق : الأستاذ عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة .
- الجرجاني : التعريفات ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٣٨م) .

- جلال محمد عبد الحميد (دكتور) : مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٧٢م) .
- الجويني (إمام الحرمين) : الإرشاد ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٥٠م) .
- الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي : حجة اللّٰه البالغة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٥٢هـ) .
- الزركلي (خير الدين) : الأعلام ، طبعة بيروت - الثالثة - .
- الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام تحقيق : ألفريد جيوم ، طبعة مصورة - بدون تاريخ وبدون مكان الطبع .
- الطبري : تاريخ الطبري تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبعة دار المعارف ، القاهرة .
- الطهطاوي (رفاعة رافع) : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة (١٩٧٧م) .
- الطوسي (أبو جعفر) : تلخيص الشافي ، تحقيق : السيد حسين بحر العلوم ، طبعة النجف سنة (١٣٨٣ - ١٣٨٤هـ) .
- عبد الجبار بن أحمد : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٦٦م) .
- علي بن أبي طالب (الإمام) : نهج البلاغة ، جمع : الشريف الرضي ، طبعة دار الشعب ، القاهرة .
- عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين) : فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب ، جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوي ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٥م) .
- الغزالي (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٠٣م) .

: الاقتصاد في الاعتقاد طبعة القاهرة - صبيح - ضمن مجموعة ، بدون تاريخ .

: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٠٧م) .

: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦١م) .

: إحياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب – مصورة – القاهرة .

– فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية ، ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن ، محمد زكي إبراهيم ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٦٥م) .

– الفيروز آبادي : القاموس المحيط ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، سنة (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م) .

– قاسم أمين بك : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٩م) .

– القاسم بن سلام (أبو عبيد) : كتاب الأموال ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٥٢هـ) طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٩م) .

– القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د. محمد كمال جعفر ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨١م) .

– القرافي (أبو العباس أحمد بن إدريس) : الإحكام في التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، تحقيق ودارسة : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، طبعة حلب ، سنة (١٩٦٧م) .

– القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة .

– الماوردي : أدب الدنيا والدين ، تحقيق : مصطفى السقا ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٧٣م) .

– مجمع اللغة العربية – مصر – : المعجم الفلسفي ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٧٩م) .

– محمد حميد الحيدر آبادي (دكتور) : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٥٦ م) .

– محمد عبده (الأستاذ الإمام) : الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق : د/ محمد عمارة ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٧٢ م) .

- محمد عمارة (دكتور) : الإسلام والمستقبل ، طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٦م) .
: الإسلام وفلسفة الحكم ، طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٩م) .
: معركة الإسلام وأصول الحكم ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٩م) .
: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٩م) .
: العلمانية ونهضتنا الحديثة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٧م) .
: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٨م) .
: الغزو الفكري .. وهم أم حقيقة ، طبعة الشروق ، سنة (١٩٨٨م) .
- المخزومي (محمد - باشا) : خاطرات جمال الدين الأفغاني ، طبعة بيروت ، سنة (١٩٣١م) .
- النسفي (أبو البركات عبد اللّٰه بن أحمد) : تفسير النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٤٤هـ) .
- النفري : المواقف والمخاطبات ، تحقيق : آرثر آربري ، تقديم : د. عبد القادر محمود ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٨٥م) .
- النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب ، طبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة .
- هيكل (محمد حسين - دكتور - باشا) : الفاروق عمر ، طبعة دار المعارف ، القاهرة .
- يحيى بن آدم : الخراج ، طبعة القاهرة ، سنة (١٣٧٤هـ) .
- يوسف سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة ، طبعة القاهرة ، سنة (١٩٢٨م) .

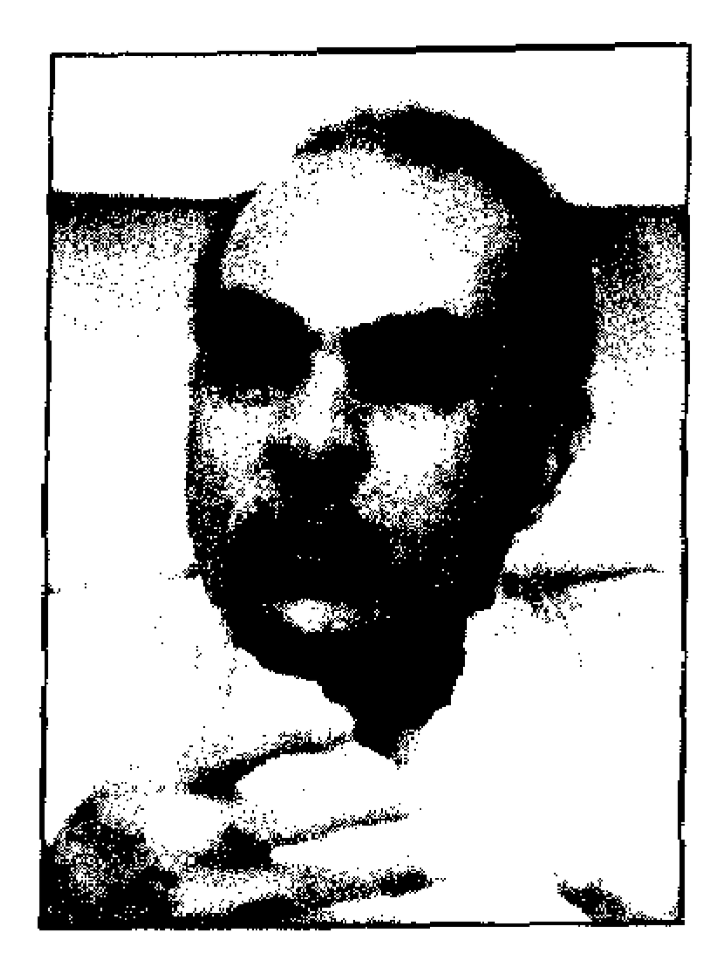
* * *

فهرس المحتويات

* * *

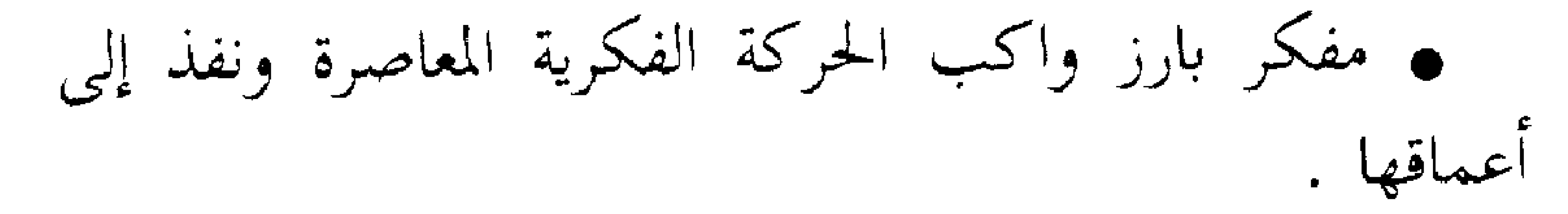


السيرة الذاتية للمؤلف





● الدكتور / محمد عمارة .



● مفكر بارز واكب الحركة الفكرية المعاصرة ونفذ إلى أعماقها .

● ولد بمصر سنة (١٣٤٩هـ - ١٩٣١م) .

● درس بالأزهر تسع سنوات - حتى نهاية المرحلة الثانوية - ثم في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - ومنها نال درجة الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية .

● أنجز دراساته العليا بكلية دار العلوم - في الفلسفة الإسلامية . وكانت أطروحته للماجستير عن (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) ، أما موضوع الدكتوراه فكان عن (الإسلام وفلسفة الحكم) .

● متفرغ للعمل الفكري ، قدم للمكتبة العربية الإسلامية أكثر من ١٠٠ كتاب - ما بين تأليف وتحقيق لتراثنا - القديم منه والحديث - وتبرز في أعماله الفكرية اهتماماته بقضايا الفكر الإسلامي المتنوعة قديمها وحديثها ، وكذلك قضايا التراث الفكري والفلسفي والحضاري - في محاولة جادة للإسهام في صياغة المشروع الحضاري العربي الإسلامي البديل عن مشروع التغريب . كما تتميز كتاباته بالنظرة النقدية لتراث حقبة التراجع والجمود في تاريخنا الحضاري ، وبقراءة جديدة لأصولنا الفكرية في ضوء متغيرات العصر ، وبمنطق الأصالة الإسلامية المعاصرة المتميزة .

● **من أهم كتبه** : الأعمال الكاملة لرواد عصر النهضة ، الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ، كما كتب في (الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري) و (الإسلام وحقوق الإنسان) و (الغزو الفكري وهم أم حقيقة) و (الطريق إلى اليقظة الإسلامية) و (العلمانية ونهضتنا الحديثة) و (الإسلام والمستقبل) و (الاستقلال الحضاري) .

رقم الإيداع
٢٠٠٨ / ٧٤٨٥
الترقيم الدولي I.S.B.N
977-342-629-7

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « معالم المنهج الإسلامي » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌّ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًّا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملًا : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... الدولة : ....

المدينة : .... حي : .... شارع : .... ص.ب: ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐☐ / ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ : e-mail

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة: .... العنوان: ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :


نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :


﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....
....	....	....

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،


دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م.



الكتاب في سطور

• في فكرنا الإسلامي المعاصر : فقر في «الإبداع» .. وإفراط في «التقليد» ! ... تقليد «التخلف الموروث» ، و«التغريب الوافد» من وراء الحدود !.

• وفي العالم من حولنا : «متغيرات» ، تزلزل «الواقع» وتراجع «مسلّمات الفكر» ، التي حكمته لعشرات السنين !.

• وحتى لا نظل أسرى «لتخلفنا الموروث» وضحايا «لأزمات الآخرين» تقذفنا «ليبرالية» الغرب إلى «شموليته» تارة ، ثم يدفعنا انهيار «الشمولية» إلى «الليبرالية» تارة أخرى ، وتتخطف عقولنا مناهج فلسفات الغرب ونظرياته ، فلا بد من إعمال العقل المسلم في ميدان الإحياء والتجديد .

• ولما كان «المنهج» - وهو طريق النظر ، وقسطاسه المستقيم - هو سبيل الوعي بما في «كتاب الوحي» - المقروء - و«كتاب الكون» - المنظور - من علوم وفنون وسُنَن وآيات ...

وهو السبيل ، كذلك ، إلى صياغة «دليل العمل» الذي ينير لليقظة الإسلامية المعاصرة طريق النهوض المنشود - وذلك حتى لا تُصاب ، هي الأخرى ، بإحباط جديد !

لذلك كان الاهتمام بهذه القضية المحورية - قضية (معالم المنهج الإسلامي) - التي يصدر لها هذا الكتاب .

الناشر
دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص. ب ١٦١ الغورية
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢
فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)
الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)
www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

ISBN : 977-342-629-7
9789773426293